صلاح إسماعيل

نظرية المعرفة

مقدمة معاصرة



الدار المصرية اللبنانية

نظـريـة المعــرفـة

صلاح إسماعيل

أستاذ بجامعة القاهرة

نظرية المعرفة: مقدمة معاصرة/صلاح إسماعيل .- ط1.-

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2020.

360 ص؛ 24 سم.

تدمك: 9789777952477

1- المعرفة.

أ - العنوان 121

رقم الإيداع: 2109/ 17833

16 عبد الخالق ثروت القاهرة.

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + - ص. ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www. almasriah.com

الطبعة الأولى: 2020م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

[النحل: 78]

إهداء

إلى روح أبي

مقدمة

الحمد لله رب العالمين حمدا يليق بجلال قدره ويبلغني رضاه، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد بن عبد الله، وبعد:

فنحن نعرف أشياء كثيرة عن أنفسنا والعالم والآخرين. والمعرفة حالة عقلية تضعنا في اتصال إدراكي مع موضوع معين. وهنا ندرك الملمح الأول للمعرفة:

(1) المعرفة علاقة بين طرفين: أحدهما الذات العارفة، والآخر موضوع المعرفة.

وعندما نقول إن المعرفة علاقة، يجب أن نؤكد أنها علاقة تقوم على التفكير وليس مجرد الإحساس أو الانفعال. وهنا يظهر الملمح الثاني:

(2) المعرفة علاقة إدراكية تدل على أن الذات العارفة تفكر في موضوع المعرفة ولا تحس به فقط.

وعندما تفكر الذات في موضوع ما، فهي إما أن تصدق به (الاعتقاد)، أو تنكره (رفض الاعتقاد)، أو تتوقف عن الحكم (الإمساك عن الاعتقاد). وعندما تصدق الذات بشيء، فإنها تعتقد به على اعتبار أن الاعتقاد تفكير مع تصديق. وعندما تفكر بتصديق، فهذا يعني أن هناك موضوعا للفكر تصدق به. واتفق الفلاسفة على تسمية هذا الموضوع باسم قضية. وهنا يتضح ملمحان آخران:

(3) المعرفة تتضمن الاعتقاد.

(4) موضوع المعرفة قضية صادقة.

المعرفة إذن اعتقاد، وليست رأيا أو ظنا. فكل معرفة اعتقاد، وليس كل اعتقاد معرفة، لأننا ربما نعتقد بأشياء كاذبة. وهذا يقتضي أن تكون المعرفة صادقة. وعبارة «المعرفة الكاذبة» هي عبارة متناقضة.

ولكن المعرفة ليست اعتقادا صادقا فحسب، لأن بعض الاعتقادات الصادقة يتم تأييدها عن طريق التخمين المحظوظ، ومن ثمّ لا تكون معرفة. فالمعرفة تتطلب امتلاك الأسباب الجيدة التي تسوغ الاعتقاد الصادق وتجعله معقولا ومقبولا وترفعه إلى مرتبة المعرفة. وهكذا نحصل على التصور الثلاثي للمعرفة:

(5) المعرفة اعتقاد صادق مسوغ.

وأنت ترى أن المعرفة في هذا التصور التقليدي أو المعياري لا بد من أن تستوفي ثلاثة شروط، ضرورية على انفراد وكافية بالاشتراك معا، هي الاعتقاد، والصدق، والتسويغ.

والإبستمولوجيا فرع فلسفي يدرس طبيعة المعرفة الإنسانية، وإمكانيتها، وأنواعها، ومصادرها، وحدودها، وقيمتها. وكلمة epistemology مشتقة من كلمتين يونانيتين هما episteme وتعني معرفة knowledge، و logos وتعني نظرية. والإبستمولوجيا هي نظرية المعرفة theory of knowledge وأنا لا أفرق بينهما. وترى بعض التقاليد الفلسفية أن الإبستمولوجيا هي نظرية المعرفة العلمية فقط. ولست أسيغ هذا الرأي، لأنه يضيق واسعا، فالمعرفة أنواع كثيرة ومقبولة.

وتسعى الإبستمولوجيا إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة يقع في موضع الصدارة منها ما يلي:

1- ما المعرفة؟

2- هل المعرفة ممكنة؟

3- ما الذي يمكن أن نعرفه؟

4- كيف نحصل على المعرفة؟

5- كيف تكون اعتقاداتنا مسوغة أو مقبولة؟

6- ما قيمة المعرفة؟ وما الذي يجعلها حالة جيدة؟

يتعلق السؤال الأول بطبيعة المعرفة، والثاني بإمكانية المعرفة، والثالث بمجال المعرفة وحدودها، والرابع بمصادر المعرفة، والخامس بعقلانية المعرفة وقبولها، والسادس بقيمة المعرفة. وتتفرع عن هذه الأسئلة أسئلة أخرى كثيرة نطرحها ونعالجها بعد حين. وموضوعات هذه الأسئلة هي المشكلات الكبرى في نظرية المعرفة.

وحقيق بي الآن أن أجيب عن سؤال لا إخال القارئ إلا سائله، وهو: هل ترتيب هذه الأسئلة يعتمد على أسبقية بعضها على بعض ؟ وجوابي أن الترتيب قائم على الترجيح وليس القطع، لأن هذه المسألة فيها نظر.

ربما تفكر في أننا لا نستطيع العمل في إمكانية المعرفة قبل اكتشاف ماهية المعرفة. ولكن إذا تبين أن المعرفة غير ممكنة، فإن تفكيرك ينطوي على خطأ. وإذا سلمت بأن بعض الناس أو كلهم لديهم معرفة، فإنك تعالج السؤال: «هل المعرفة ممكنة؟» بوصفه محسوما قبل طرح السؤال: «ما المعرفة؟». وليس من الواضح أي السؤالين يأتي أولا. وماذا عن السؤال «كيف نحصل على المعرفة؟»: هذا ليس سؤالا يجب أن ننتظر لكي نطرحه بعد الإجابة عن السؤال: «ما المعرفة؟». في العصر الحديث فقط تساءل الفلاسفة: «ما المعرفة؟» قبل طرح الأسئلة الميتافيزيقية بما في ذلك السؤال عن ماهية الكائنات البشرية وقدراتها. والطرق التي ندرك بها العالم هي جزء من الطبيعة البشرية. وإذا سلكت طريق الفلاسفة القدماء وفلاسفة العصور الوسطى وبدأت بالميتافيزيقا قبل ممارسة الإبستمولوجيا، فمن المتوقع بصورة عادية أن تعالج المعرفة بوصفها شيئا يظهر في دراسة الطبيعة البشرية. وما نسميه معرفة هو نتاج التفاعل الإدراكي مع العالم. وتبعا لهذا التناول من المعقول بحث كيف يتألف العالم ومكاننا فيه قبل التساؤل: «ما المعرفة؟». والجواب عن السؤال: «كيف نحصل على المعرفة؟» يأتي إذن قبل الإجابة عن السؤال: «ما المعرفة؟». ومرة أخرى ليس من الواضح أيهما يأتي أولا. وهذه نقطة مهمة لأن الإبستمولوجيا يمكن أن تظهر مختلفة تماما عندما نبدأ بأحد هذين السؤالين بدلا من الآخر. (Linda Zagzebski: 2009:2)

يناقش الفصل الأول معاني المعرفة، وأنواعها، ومصادرها. ويعالج الفصل الثاني التصور الأفلاطوني للمعرفة، ثم يعرض التعريف الثلاثي للمعرفة، ويوضح مشكلة جيتير التي تعترض سبيل هذا التعريف، ويبين موقف الفلاسفة منها وكيفية حلها.

ويحلل الفصل الثالث شرط الاعتقاد، ويبين معناه، وما يدور حوله من جدل. ويقف على مهل عند نظريات الاعتقاد وهي النظرية العقلية، ونظرية الاستعداد، ونزعة التمثيل، والنزعة الاستبعادية، ثم يوضح أنواع الاعتقاد، ودرجاته.

ويناقش الفصل الرابع شرط الصدق، وينظر في حوامله، ونظرياته الأساسية مثل التناظر، والاتساق، والنظرية البراجماتية. وفي كل نظرية تجد شرحا لأفكارها، ومزاياها، وعيوبها.

ويعرض الفصل الخامس النظرية الأولى في التسويغ وهي نظرية الأسس أو نزعة الأسس. وتبعا لهذه النظرية فإن المعرفة والتسويغ يقومان على نوع ما من الأساس. ويتألف هذا الأساس

من اعتقادات أساسية تكون مسوغة في ذاتها، ويرتكز عليها تسويغ جميع الاعتقادات الأخرى.

ويحلل الفصل السادس ثلاث نظريات أخرى في التسويغ هي الاتساق، والنظرية الخارجية، ونظرية وسط بين الأسس والاتساق. وتقرر نظرية الاتساق أن الاعتقاد يكون مسوغا إذا كان ينتمي إلى مجموعة متسقة من الاعتقادات. وينكر أصحاب نظرية الاتساق الحاجة إلى اعتقادات أساسية لأن جميع الاعتقادات يجوز تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى بواسطة التأييد المتبادل. أما صاحب النظرية الخارجية فيقول إننا لا نحتاج إلى اعتقادات أساسية ولا إلى اتساق لكي نحصل على المعرفة، وإنما نحتاج بالأحرى إلى النوع الصحيح من العلاقة الخارجية بين الاعتقادات والواقع للحصول على المعرفة. والرأي عند جولدمان أن العلاقة الملائمة هي علاقة سببية. أما أرمسترونج ودرتسكي فقد حاولا البرهنة على أنه العلاقة تنشأ من قانون ما في الطبيعة. والنظرية الرابعة هي نزعة بين الأساس والاتساق، وتقدمها سوزان هاك بوصفها بديلا عنهما. وتتفق نظريتها مع نزعة الاتساق على أنه لا توجد اعتقادات أساسية، وتتفق مع نزعة الأسس على أن التجربة يمكن أن تكون ملائمة للتسويغ التجريبي. وينتهي الفصل بإشارة يسيرة إلى تطور في البحث المعرفي يحظى بعناية هذه الأيام وهو إبستمولوجيا الفضيلة.

ويأتي الفصل السابع ليناقش مفهوم التفسير وعلاقته بالفهم. ويعرض أنواع التفسير، ويركز على التفسير العلمي، وبنيته، ونماذجه.

ويقف الفصل الثامن عند التحول الكبير الذي حدث في الإبستمولوجيا في سبعينيات القرن الماضي ولا يزال مؤثرا ومقلقا حتى الآن، ألا وهو التحول الطبيعي المعروف بالإبستمولوجيا الطبيعية. ويعود الاهتمام بالإبستمولوجيا الطبيعية إلى مقالة كواين «الإبستمولوجيا متطبعة» عام 1969. وفي هذه المقالة، حاول كواين البرهنة على تناول جديد لمعالجة مشكلات المعرفة، ووضع حجة على تحويل الإبستمولوجيا إلى فرع جديد وذلك بجعلها جزءا من العلم الطبيعي. والرأي عند كواين أن وجهة نظر ديكارت في الإبستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى حكم عليها بالإخفاق، وذلك بسبب متابعتها من خارج العلم. إن الإبستمولوجيا، كما تمت ممارستها بصورة تقليدية، مشروع معياري. إنها تبحث عن المعايير التي يجوز استعمالها لتسويغ اعتقاداتنا وأحكامنا. ويتفق العقليون والتجريبيون التقليديون على أن البحث عن هذه المعايير داخل العلم الطبيعي لن يكون مشروعا، لأن هدف الإبستمولوجيا التقليدية هو تقديم أساس للعلم الطبيعي. ولكن الطبيعيين يرفضون استقلال الإبستمولوجيا. يقول كواين: إنني أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها أساسا أوليا للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم.

ويسعى هذا الفصل إلى تحقيق عدة أهداف. أولا، تحديد المفاهيم المختلفة التي تندرج تحت اسم الإبستمولوجيا الطبيعية. ثانيا، توضيح الحجج التي قدمها الإبستمولوجيون الطبيعيون لتأييد نظرياتهم. ثالثا، مناقشة الانتقادات المهمة التي وجهها الفلاسفة إلى الإبستمولوجيا الطبيعية. رابعا، بيان موقفنا من الإبستمولوجيا الطبيعية، من خلال دفاعنا عن «المذهب الطبيعي المعتدل». ومادامت الإبستمولوجيا الطبيعية تعادل النزعة العلمية، فإن هذا الفصل يجيب عن سؤال يتعلق بشرعية هذه النزعة، ويظهر موقفي منها عن طريق تأييدي لنزعة علمية معتدلة.

ثم يأتي الفصل التاسع والأخير ليعرض فرعا إبستمولوجيا جديدا، ظهر بصورة واضحة بوصفه مبحثا فلسفيا واضح المعالم والمشكلات والاتجاهات في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ألا وهو الإبستمولوجيا الاجتماعية. والإبستمولوجيا الاجتماعية بحث فلسفي معياري في المعرفة بوصفها إنجازا جماعيا. ويحدد الفصل مفهومها، ومشكلاتها، وكيفية ظهورها، وفروعها أيضا. ويقف بتفصيل عند الخلاف بين نوعين منها: الإبستمولوجيا الاجتماعية التحليلية كما ينادي بها ألفين جولدمان ومن سلك سبيله وركب طريقه، والإبستمولوجيا الاجتماعية النقدية كما يدافع عنها ستيف فولر ومن تحرى في طريقته وقام على سكيكته.

ولازلت أعلل النفس بالآمال أن ينهض جيل جديد من شباب الباحثين في العالم العربى، ويتصدى للقضايا والاتجاهات المعاصرة في الإبستمولوجيا، مثل الإبستمولوجيا الاجتماعية، وإبستمولوجيا الخبرة الدينية أو إبستمولوجيا الدين، والإبستمولوجيا الأخلاقية، وإبستمولوجيا الفضيلة، والإبستمولوجيا والذكاء الاصطناعي، والإبستمولوجيا التطبيقية، بالإضافة إلى الإبستمولوجيا العلمية. وأقول لهؤلاء الشباب مع الحارث بن عباد:

شابَ رَأسي وَأَنكَرَتني القَوالي		قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي

وسوف تلاحظ أنني في مناقشة النظريات والآراء الواردة في هذا الكتاب، أعرض عليك أفكارها المحورية، وألتمس هذه الأفكار في كتابات الفلاسفة الذين ينادون بها، وأقدم لك أيضا الحجج التي تؤيدها، والانتقادات التي توجه إليها، وأبين لك موقفي منها. وهذا التناول التحليلي النقدي لموضوعات الفلسفة يسري في الكتاب سريان الزيت في الزيتونة. وهو ملمح جوهري من ملامح الفلسفة الحقة. ذلك بأن أخص ما تمتاز به الفلسفة هو أنها تعالج موضوعاتها بعناية تحليلية فائقة وحذر فكري شديد. كما تكشف هذه المعالجة عن تعمق واستقصاء وإطالة النظر بروية في

الأفكار. وتتوج كل هذه بسمة نقدية لا تخطئها العين في أي عمل فلسفي، بحيث تستطيع أن تقول إن ممارسة الفلسفة تعني ممارسة النقد.

وأنت ترى أن الأسئلة التي سنعالجها تسير في ركاب ما يعرف بالأسئلة الكبرى. والأسئلة الكبرى التقليدية هي: من أنا؟ ومن الذي خلقني؟ وما هذا العالم الذي أعيش فيه؟ أما أسئلة كتابنا فهي: ما المعرفة؟ وما العلم؟ وما الاعتقاد؟ وما الصدق؟ وما التسويغ؟ وما الفهم؟ وما التفسير؟ وما العقلانية؟ ونحو ذلك. ويجد الفلاسفة في الوصول إلى إجابات مقنعة عنها، وربما يحققون شيئا من التقدم في بعض المجالات، وربما يعودون إلى سيرتهم الأولى في مجالات أخرى. الأمر الذي دفع شاعرا كبيرا مثل محمد مهدي الجواهري إلى أن يقول في رائعته «ناجيتُ قَبْرَكِ»:

ماذا يُخَبِّي لهم في دَفَّتَيْهِ غَدُ		أَعْيَا الفلاسفةَ الأحرارَ جَهْلُهمُ
ولا تَزالُ على ما كانتِ العُقَدُ		طالَ التَّمَحُّلُ واعتاصتْ حُلولُهمُ

وإذا خرج القارئ من قراءة هذا الكتاب وقد تشرب هذه الروح النقدية العقلانية في التفكير، فقد حقق الكتاب رجائي فيه. ولا يفوتني أن أشكر أخواتي وإخواني من الباحثين والقراء على حسن تقبلهم لكتاباتي، وأتمنى أن يجدوا فيها شيئا من النفع. وأشكر أيضًا الأستاذ محمد رشاد رئيس مجلس إدارة الدار المصرية اللبنانية ورئيس اتحاد الناشرين العرب، والعاملين في الدار على حسن رعايتهم لكتابي. وأسأل الله العظيم أن يتقبل عملي خالصا لوجهه الكريم، وأن يجعله في ميزان حسناتي، وهو سبحانه حسبي ونعم الوكيل.

مدينة 6 أكتوبر

في 27 ذو القعدة 1440 هـ/ 30 يوليو 2019 م

صلاح إسماعيل

الفصل الأول

تحليل المعرفة

-1 تمهيد

-2 معاني المعرفة

-3 مصادر المعرفة

-4 أنواع المعرفة

تحليل المعرفة

«العلم من دون إبستمولوجيا - بقدر ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق - بدائي ومشوش».

Albert Einstein, «Reply to Criticisms», in Arthur Schilpp (ed.), Albert Einstein: Philospher- Scientist, p. 684.

-1 تمهيد

نظر ديكارت إلى نظرية المعرفة بوصفها أساس الفلسفة برمتها، ثم تضاءل الاهتمام بها بعد ذلك بعض الشيء، وجاءت العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى وقتنا الحالي لتكون شاهدة على عناية فلسفية فائقة بطبيعة المعرفة وتحليل عناصرها الأساسية. زد على ذلك أن الاهتمام بتحليل المعرفة لم يعد مقصورا على نظرية المعرفة، بل امتد ليشمل علم النفس، وعلم الاجتماع، ونظرية المعلومات، والذكاء الاصطناعي، والعلم المعرفي، وهي من فروع العلم التجريبي. وسوف أتناول في هذا الفصل معاني المعرفة، ومصادرها، وأنواعها.

على أن المعرفة التي نسعى إلى تحليل بنيتها يتجاذبها رأيان من حيث إمكانيتها. رأي يذهب إلى أن الإنسان وحده هو الذي يعرف ما هو صادق أو كاذب، ورأي ينكر ذلك. ويحظى الرأي الأول بتأييد معظم الفلاسفة على طول تاريخ الفلسفة، وأصحاب الرأي الثاني هم الشكاك قديما وحديثا.

وإذا كنا لا نتوقف عند النزعة الشكية لنفحص حججها ونناقش أفكارها، فهذا لا يعني أننا نستخف بآراء هذه النزعة أو نقلل من قيمتها المعرفية، وإنما يكفينا أنها لم تقدم أسبابا جوهرية تدفع إلى الشك في إمكانية نجاح المشروع الإبستمولوجي، ولذلك سنبدأ دراستنا بالفكرة المقابلة القائلة إن الإنسان يستطيع أن يملك المعرفة. ولكن ماذا عسى أن تكون المعرفة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، يحسن بنا أن نشير إلى فكرة تبدو غريبة إلى حد ما وهي فكرة موت الإبستمولوجيا death of epistemology. وظهرت هذه الفكرة على نطاق واسع في الثمانينيات من القرن الماضي، وتجلت أولا في كتاب مايكل وليمز اعتقاد لا أساس له، ثم ارتبطت ارتباطا كبيرا بعمل ريتشارد رورتي الفلسفة ومرآة الطبيعة (1).

وتأتي الحجج على موت الإبستمولوجيا على ثلاث خطوات: في الخطوة الأولى يصف الناقد مهمة الإبستمولوجيا عن طريق تحديد الأنواع المتميزة من الأسئلة التي تعالجها. وفي الخطوة الثانية يحاول فصل الأفكار النظرية التي تجعل هذه الأسئلة ممكنة. وأخيرا يحاول تقويض الأساس الذي تقوم عليه هذه الأفكار. والنتيجة التي ينتهي إليها هي أنه ما دامت الأفكار موضوع البحث أقل من أن تفرض بالقوة، فلا توجد حاجة ملحة لحل المشكلات التي تثيرها. وكان الرأي عند رورتي ومايكل وليمز أن مهمة الإبستمولوجيا هي الرد على النزعة الشكية، وما دامت النزعة لا تمثل الآن تهديدا خطيرا، فإن الإبستمولوجيا فقدت هدفها. وأنا لا أسيغ هذا الرأي. صحيح أن المتأمل في الفلسفة الحديثة يجد أنها جاءت في جانبها الأكبر للرد على النزعة الشكية، ولكن هذا لا يستلزم أن الإبستمولوجيين لا يجدون ما يفعلونه من دون الصراع مع النزعة الشكية.

واعتقد بعض أنصار موت الإبستمولوجيا أن الفلسفة- بوصفها فاعلية متخصصة ومتميزة- تدور بصورة أساسية حول البحث الإبستمولوجي. ولذلك فإن التأمل حول موت الإبستمولوجيا قابل لأن يتطور إلى تأمل حول موت الفلسفة بصفة عامة. وما دامت فكرة أو «إشاعة» موت الإبستمولوجيا - على حد تعبير مايكل وليمز نفسه - قد ماتت، فلسنا في حاجة إلى مناقشتها الآن بشيء من التفصيل. وحسبك أن تعرف أن نظرية المعرفة لم تشهد انتعاشا وازدهارا طوال تاريخها مثلما تشهد هذه الأيام. ويكفي لتأييد ما نقول أن تلقي نظرة على المؤلفات أو المقالات الإبستمولوجية الحالية في المجلات الفلسفية الرائدة.

2- معاني المعرفة

1 - امتلاك قدرة.

2- إلمام واطلاع.

3- إدراك المعلومات.

4- البيان.

إذا عدنا إلى سؤالنا الأساسي الذي طرحناه وهو: ما المعرفة؟، وجدنا أن تحليل بعض استخدامات الفعل «يعرف» يكشف عن وجود تباين في معاني المعرفة. تأمل الجمل التالية:

1- أنا أعرف الطريق إلى القدس.

2- أنا أعرف إصلاح الكمبيوتر.

3- أنا أعرف العزف على العود.

4- أنا أعرف المدينة.

5- أنا أعرف شيئا عن قيس وليلى وعنترة وعبلة.

6- أنا أعرف أن الماء يتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأكسجين.

7- أنا أعرف أن الجملة «بعض الفطريات سامة» صادقة.

8- أنا أعرف أن $5 + 5 = 10$.

هذه نماذج بسيطة من الاستعمالات المختلفة لكلمة «يعرف»، ونستطيع أن ندرك في سهولة ويسر أن معنى كلمة «يعرف» يختلف في بعض هذه الجمل. وإذا كنا نهتم بما يملكه الإنسان عندما يملك المعرفة، فلا بد من أن نصنف أولا الاستعمالات المختلفة لكلمة «يعرف»، وبعد ذلك نطرح من جديد سؤالنا: ما المعرفة؟

ويمكن أن نصنف معاني كلمة «يعرف» على وجه التقريب إلى ثلاثة معانٍ. في المعنى الأول نجد أن كلمة يعرف تعني امتلاك صورة خاصة من القدرة competence. وعلى هذا النحو فإن معرفة العزف على العود أو معرفة جدول الضرب حتى رقم 10، هي أن يكون المرء مؤهلا أو قادرا على العزف على العود أو تذكر حاصل ضرب أي عددين دون تجاوز العدد 10. وإذا قيل

إن الإنسان يعرف «كيف» يفعل شيئا ما، فإن هذا المعنى لـ «يعرف» الخاص بالقدرة هو الذي يكون متضمنا عادة. وإذا قلت إنني أعرف الطريق إلى القدس، فهذا معناه أنني قد حققت نوعا خاصا من القدرة المطلوبة إما للوصول إلى القدس أو لتوجيه شخص إلى هناك(2).

والمعنى الثاني لـ «يعرف» هو الاطلاع أو الإلمام acquaintance. عندما أقول أنا أعرف محمدا، فأنا أعني أنني مطلع على محمد أو ملم ببعض أحواله. أما الجملة «أنا أعرف المدينة» فيصعب إزالة الغموض الذي يلفها، إذ يجوز أن تعني ببساطة أنني مطلع على المدينة، ومن ثمّ أملك معنى الاطلاع لـ «يعرف» أو يجوز أن أعني أنني أملك صورة خاصة من القدرة المطلوبة لكي أجد طريقي حول المدينة جغرافيا أو اجتماعيا. وإذا قلت أنا أعرف المدينة، فربما أعني أنا أعرفها بمعنى القدرة ومعنى الاطلاع معا. وهذا المثال يوضح حقيقة مهمة مؤداها أن معاني «يعرف» التي نجاهد في تمييزها ليست متخارجة exclusive، وإنما هي متداخلة(3).خذ مثلا آخر

الجملة «أنا أعرف أن عليا لا يمكن أن يكون هو القاتل، لأننا كنا معا في المحاضرة عندما ارتكبت الجريمة». تجد أنها تعبر عن المعرفة، والاقتناع، والثقة،

وتحمل التبعة بالنسبة لصحة المعلومات. وهكذا يتضح أن الفعل «يعرف» يجوز استخدامه بأكثر من معنى من هذه المعاني في جملة واحدة.

أما المعنى الثالث لكلمة «يعرف» فهو إدراك المعلومات recognition of information. فإذا كنت أعرف أن 5 + 5 = 10، فأنا أدرك أن شيئا ما هو معلومات، أعني أن 5+ 5=10 . والجمل الثلاثة الأخيرة تتضمن جميعا هذا المعنى لكلمة «يعرف» وهو إدراك المعلومات. ومن المؤكد في أحوال كثيرة أن معرفة شيء ما بالمعاني الأخرى لـ «يعرف» تستلزم المعرفة بمعنى إدراك المعلومات. فلا بد أن أملك معلومات معينة عن القدس إذا كنت أعرف الطريق إلى القدس، ومعلومات معينة عن العدد (10) إذا كنت أعرف أن جمع (5) زائد (5) يساوي (10)، ومعلومات معينة عن المدينة إذا كنت أعرف المدينة، وعن العود إذا كنت أعرف العزف على العود، وهَلُمَّ جَرًّا. وأنت ترى إذن أن المعنى الثالث لكلمة «يعرف»، وهو إدراك المعلومات، متضمن في المعاني الأخرى لهذه الكلمة(4).

وبالإضافة إلى هذه المعاني الثلاثة لكلمة «يعرف» وهي القدرة، والاطلاع أو الإلمام، وإدراك المعلومات، فإن هذه الكلمة تدل على جملة معانٍ أخرى(5). منها «المجازاة» في مثل قولك: «لأعرفن لك ما صنعت، أي

لأجازيك به». ومنها «البيان» الذي يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ

وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحريم: 3]. ومنها أيضا «الصبر» مثل عرف للأمر واعترف: صبر. قال

قيس بن ذريح:

فيا قلب صبرا واعترافا لما ترى		ويا حبها قع بالذي أنت واقع

كما تدل كلمة «عرف» على الإقرار ؛ عرف بذنبه عرفا واعترف: أقر، وعرف له: أقر، يقول تعالى: ﴿وَآَخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾ [التوبة: 102]. وتعنى أيضا «التطيب» كما هو الحال في عرفه: طيبه وزينه. والتعريف: التطيب من العرف، وقوله تعالى: ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ﴾ [محمد :6] أي طيبها. وتعني المعرفة كذلك «التقرب بالطاعة». وهذا المعنى نفهمه من الحديث الشريف «تعرف إلى الله في الرخاء، يعرفك في الشدة» ومعناه: اجعله يعرفك بطاعته والعمل فيما أولاك من نعمته، فإنه يجازيك عند الشدة والحاجة إليه في الدنيا والآخرة. وتعنى كلمة «عرف» أيضا إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأمره، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آَمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة: 83]، وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: 83].

وهذا المعنى الأخير، الإدراك، هو أكثر معاني المعرفة ذيوعا وانتشارا، فضلا عن أنه يحتوي على معظم المعاني الأخرى. وليس من شك في أن الوقوف على هذه المعاني المتباينة لكلمة «يعرف» يساعدنا في تحديد أنواع المعرفة وموضوعاتها.

3- مصادر المعرفة

من أين تأتي المعرفة؟ وهل هناك مصدر واحد أم توجد مصادر كثيرة؟ وإذا كانت كثيرة، فهل هناك مصدر أفضل من غيره؟ تمثل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة قصة طويلة في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون. ومع تقدم العلم الحديث صارت مسألة جوهرية وخلافية عند فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويمكن تصنيف هذه المصادر إلى خمسة، هي العقل، والتجربة، والشهادة، والذاكرة، والوحي. وسوف نوجز القول فيها نظرا لأنها من الأمور المعلومة في الفلسفة. والحديث عن الشهادة يتجلى في فصل الإبستمولوجيا الاجتماعية.

1- العقل

يرى بعض الفلاسفة أننا نصل إلى المعرفة عن طريق العقل، وهؤلاء هم أصحاب المذهب العقلي rationalism القائل إن كل معرفة جديرة بالعناية تنتج عن طريق ممارسة العقل وحده ومن دون استعانة بالخبرة الحسية. ونوع المعرفة المستمدة من العقل تسمى المعرفة الأولية a

priori> ، وهي المعرفة السابقة على الخبرة بالعالم الخارجي والمستقلة عن التجربة. ويكتشف العقليون الأفكار الموثوقة أو اليقينية عن طريق التأمل وتحليل الأفكار ذاتها. ويتمتع المذهب العقلي بتراث فلسفي طويل وثري. تجده قديما عند أفلاطون والرواقية، وحديثا عند ديكارت، وليبنتس، وسبينوزا. وحسبنا الإشارة السريعة إلى أفلاطون وديكارت.

استعمل أفلاطون العقل في كثير من أعماله. ولا عجب أن يعتقد أن الواقع النهائي ميتافيزيقي بوصفه مقابلا للواقع الفيزيائي. إن أفراد الكائنات في العالم الفيزيائي يستحيل أن تكون حقائق الأشياء. خذ الدائرة مثلا. هناك دوائر كثيرة في العالم المحسوس؛ هناك دوائر مرسومة على الورق، وقطع من النقود دائرية، وهناك موائد دائرية. والسؤال هو: هل هذه دوائر حقا؟ الجواب:لا، لأنها ذات خصائص مختلفة ومتفاوتة فيما بينها، فالدائرة المرسومة على الورق أكثر كمالا من دائرة قطعة النقود، ودائرة قطعة النقود أكثر كمالا من دائرة المائدة. أين توجد الدائرة الكاملة؟ إنها لا تكون شيئا ماديا، وإنما تكون كائنا عقليا نسميه مثال الدائرة. ولما كان الكائن العقلي لا يوجد في العالم الفيزيائي أو العالم المحسوس، كان من الضروري افتراض وجود عالم عقلي يحوي هذه المثل.

خذ مثلا آخر، خبرتنا بالجمال. لكل منا خبرة بأشياء جميلة، ومع ذلك عندما نفكر فيها، نجد اختلافا في خصائصها الفيزيائية. ربما أنظر إلى وجه فتاة وأقول «هذه فتاة جميلة»، وأستطيع أن أقول شيئا كهذا عن طائر على غصن شجرة، أو تدفق الماء في نهر النيل، أو السماء المرصعة بالنجوم. وفي كل حالة ندرك خصائص فيزيائية مختلفة، ومع ذلك ننسب إليها الجمال. وإذا كانت الأشياء مختلفة، فما الذي يجعل الشيء جميلا؟ لما كانت الخصائص الفيزيائية مختلفة وعرضة للتغير، اقترح أفلاطون أن الجمال كائن عقلي له وجود موضوعي في ذاته ويوجد في العالم المعقول.

وهنا أقام أفلاطون نظريته في المعرفة على نظريته في المثل التي هي مجردة، وثابتة، وخالدة. وترتب على هذه النظرية وجود عالمين: العالم الفيزيائي أو المحسوس وهو عالم الأشياء المادية، والعالم الميتافيزيقي أو المعقول وهو عالم المثل التي هي نماذج أصلية للأشياء المادية. وفي الجمهورية يوضح أفلاطون الفكرة بالخط المنقسم. يجوز تقسيم الواقع إلى عالمين عن طريق خط أفقي:

ويضيف أفلاطون خطا رأسيا يوضح دور العقل في نظرية المعرفة.

وأنت ترى معي أن المرء لا يحصل على المعرفة إلا عندما يفكر في المثل، وكل ما يمكن أن يحصل عليه من العالم الفيزيائي هو التخيل والاعتقاد.

ويأتي ديكارت ليجسد مثالا آخر لكيفية استعمال الفلاسفة للعقل بوصفه مصدرا للمعرفة. ويعتبر ديكارت أبو الفلسفة الحديثة لأنه أحدث ثورة فكرية عندما جعل مركز البحث الفلسفي هو الإبستمولوجيا. واهتم ديكارت بأسئلة كثيرة يأتي على رأسها: كيف نعرف ما نعرفه؟ وكيف نصل إلى اليقين؟

قرر ديكارت الشك في كل شيء ما عدا الأفكار الواضحة والمتميزة في عقله. ونظر في الأفكار التي تأتي من الخبرة الحسية، وسرعان ما شك فيها لأن الحواس تخدعنا ويجب ألا نأمن لمن خدعونا ولو مرة واحدة. وكذلك شك في المعرفة العقلية. وإذا كان شاكا، فلا بد من أن يكون مفكرا. وإذا كان مفكرا، فلا بد من أن يكون موجودا ليمارس هذا التفكير. وهكذا انتهى به التسلسل الفكرى إلى واحدة من أشهر العبارات في تاريخ الفلسفة:«أنا أفكر، إذن أنا موجود». يقول ديكارت في مقال عن المنهج:

«نظرا لرغبتي في البحث عن الحقيقة، رأيت أن أنبذ كل ما أستطيع أن أتوهم فيه أقل شك على أنه باطل على الإطلاق. وذلك لأرى إن كان لا يبقى في اعتقادي بعد ذلك شيء لا يحتمل الشك. وكذلك لما كانت حواسنا تخدعنا أحيانا، أردت أن أفرض أنه ليس من شيء هو في الواقع كما تجعلنا الحواس نتخيله. ولأن من الناس من يخطئون في التفكير حتى في أبسط أمور الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات، فإنني حكمت بأنني كنت عرضة للزلل مثل غيري، نبذت في ضمن الباطلات كل الحجج التي كنت أعتبرها من قبل في البرهان. ثم لما رأيت أن الأفكار نفسها، التي تكون لنا في اليقظة، قد ترد علينا أيضا ونحن نيام، دون أن تكون واحدة منها إذ ذاك حقيقية، اعتزمت أن أرى أن كل الأمور التي دخلت إلى عقلي، لم تكن أقرب إلى الحقيقة من خيالات أحلامي. ولكن سرعان ما لاحظت أنه بينما كنت أريد أن أعتقد أن كل شيء باطل، فقد كان حتما بالضرورة أن أكون أنا صاحب هذا التفكير، شيئا من الأشياء. ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة: أنا أفكر، إذن فأنا موجود، كانت من الثبات والوثاقة (واليقين) بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها، بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها»[6].

2- التجربة

فى مقابل الفلاسفة الذين وضعوا نظرية في المعرفة تقوم على العقل والتفكير، قدم فلاسفة آخرون قديما وحديثا نظرية تعتمد على التجربة والخبرة والمعطيات الحسية. وهؤلاء هم أنصار التجريبية empiricism. والتجريبية هي المذهب القائل إن كل معرفة (بما في ذلك معرفة الرياضيات) هي نتاج التفكير في معطيات الخبرة الحسية، ولا توجد معرفة مستقلة عن الخبرة. ومبدأ التجريبية يقول: «لا شيء في العقل ما لم يكن قبل في الحس». والتجريبية لها تاريخ فلسفي طويل شأنها في ذلك شأن المذهب العقلي. تجدها عند الأبيقورية قديما، ولوك، وباركلي، وهيوم، ومل حديثا، ورسل، وكارناب، واير، وكواين، ودميت في الفلسفة المعاصرة.

انظر إلى جون لوك مثلا، تجد أنه يقرر أن العقل يولد صفحة بيضاء ليس فيها شيء سابق على التجربة، والتجربة هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة. «دعنا نفترض أن العقل، كما نقول، صفحة بيضاء خالية من كل الصفات، ومن دون أية أفكار. فكيف يمكن أن تملأ هذه الصفحة؟ أجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة من الخبرة experience. فيها تتأسس كل معرفتنا، ومنها تستمد نفسها بطريقة لانهائية»[7].

ثم جاء ديفيد هيوم ليقدم صورة أخرى من التجريبية توصف بأنها أكثر دقة وإحكاما من تجريبية لوك وباركلي. ويقسم الإدراكات إلى انطباعات impressions وأفكار ideas. والانطباعات هي التي ينطبع بها الإنسان وتظهر لأول مرة في النفس، أما الأفكار فهي نسخ باهتة من الانطباعات. وتكون خافتة في حالة أفكار التذكر، وأكثر خفوتا في حالة أفكار التخيل.

3- الوحي

كل مصادر المعرفة السابقة مهمة، ولكنها تنصب على العالم المادي، ولكن ماذا عن معرفتنا بالله سبحانه وتعالى والميتافيزيقا؟ الجواب عند أصحاب الديانات السماوية أن هذا النوع من المعرفة يعتمد على الوحي.

والوحي في اللغة يدل على إعلام في خفاء، وهو إعلام من الله إلى الأنبياء وقد يكون بواسطة ملك أو التكليم من وراء حجاب: ﴿ **إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (163) وَرُسُلًا**

قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: <163-164].

ويتمثل الوحي في الإسلام في القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام. وأصل المعرفة يعود إلى الله تعالى، فهو الذي خلق الإنسان وعلمه: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (<31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (<32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 31-33].**

وتشير الآيات إلى مصادر المعرفة الأخرى مثل العقل والخبرة الحسية والتذكر: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: 78]، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: 62].

والوحي يخبر بأمور الغيب التي تتجاوز قدرات الإنسان الإدراكية، مثل الحديث عن الله تعالى، والملائكة، والجن، والشياطين، والنفس، والجنة والنار، ويوم الحساب. والوحي يخبر عن الماضي البعيد ويخبر عن المستقبل أيضا. والمعرفة في التصور الإسلامي تمثل نسقا متكاملا، يجمع بين إدراك الحقيقة وخيرية الحياة. وتنطلق من مبادئ معرفية أساسية من قبيل أن الله هو الحق.

وأنت تلاحظ أن الفلاسفة يركزون على مصدر واحد، ويعتبرونه أفضل من المصادر الأخرى، ومن هنا تأتي الاعتراضات على مذاهبهم. فالاعتراض الأساسي الذي يواجه المذهب العقلي هو كيف يستطيع الناس الوصول إلى معرفة حقائق محسوسة حول عالم قابل للملاحظة من دون أية استعانة بخبرة حسية؟ والاعتراض الأساسي الذي يواجه التجريبية هو كيف نفسر معرفتنا المنطقية والرياضية التي يبدو أننا نحصل عليها بطريقة أولية تماما، وعن طريق براهين تستخدم مبادئ وقواعد واضحة بذاتها بطريقة حدسية أو تحليلية. أما الحديث عن مصادر المعرفة الذي نفهمه من الوحي فإن أخص ما يمتاز به هو التكامل بين هذه المصادر.

وسبق أن قدمت بعض الدراسات في المعرفة من المنظور الإسلامي، أو بتعبير آخر إسلامية المعرفة، وآمل أن أكتب دراسة متكاملة عن الإبستمولوجيا الإسلامية. وهناك دراسات جيدة في هذا المجال[8].

4- أنواع المعرفة

1- المعرفة القضوية مقابل المعرفة غير القضوية.

2- معرفة - أن (المعرفة القضوية) مقابل معرفة -كيف (المعرفة الأدائية).

3- المعرفة بالاتصال المباشر مقابل المعرفة بالوصف.

4- المعرفة الأولية مقابل المعرفة البعدية.

ميز الفلاسفة بين أنواع متباينة من المعرفة، مثل المعرفة القضوية propositional knowledge والمعرفة غير القضوية non-propositional. والمعرفة القضوية هي معرفة قضية معينة، أي «معرفة أن» شيئا ما يكون كذا. وأمثلة هذا النوع يتم توضيحها بعبارة تعبر عن قضية معينة، وهذه العبارة تأخذ الصيغة «أن ق» (that p) حيث تدل (ق) على قضية إخبارية كاملة. أما المعرفة غير القضوية فتتمثل في الإدراك المباشر لشيء ما أو الإلمام به. ويرجع الفضل في التركيز على معرفة أن >know that ، والتمييز بينها وبين معرفة كيف know how إلى الفيلسوف الإنجليزي جلبرت رايل في كتابه المشهور مفهوم العقل. و«معرفة أن»، كما ألمحنا، هي معرفة أن قضية ما صادقة، أما «معرفة كيف» فهي معرفة كيف ينجز المرء فعلا ما[9].وأبسط الأمثلة على «معرفة أن» هي معرفة أن اليوم هو

الجمعة أو معرفة أن 5+ 5= 10. أما الأمثلة على «معرفة كيف» فهي معرفة كيف يركب المرء الدراجة، أو كيف يعزف على العود، أو كيف يلعب الشطرنج، أو كيف يميز الطيور، وهي مهارة متضمنة في امتلاك مفهوم «الطائر»، ومعرفة كيفية استعمال كلمة «طائر» استعمالا معقولا وملائما. وامتلاك اللغة يمثل في حد ذاته «معرفة كيف»، معرفة كيف يتحدث المرء اللغة العربية، مثلا.

وهناك تمييز آخر قدمه براتراندرسل وقال به أيضا وليم جيمس وآخرون(10)، وهو التمييز بين المعرفة بالاتصال المباشر knowledge by acequaintance والمعرفة بالوصف knowledge by description. وميز رسل أولا بين نوعين من المعرفة: معرفة الحقائق truths ومعرفة الأشياء things. أما معرفة الحقائق فهي معرفة أن شيئا ما هو الحقيقة، وأما معرفة الأشياء فهي معرفة لموضوعات الحس. ثم ميز رسل بعد ذلك بين نوعين من معرفة الأشياء: معرفة الأشياء عن طريق الاتصال المباشر وهي أبسط في جوهرها من أية معرفة بالحقائق وهي مستقلة منطقيا عن معرفة الحقائق، ومعرفة الأشياء عن طريق الوصف (11).

وتقول وجهة النظر العادية إن لدينا معرفة بالاتصال المباشر عن أي شيء ندركه مباشرة دون توسط أية عملية من عمليات الاستدلال.وفي هذه الوجهة من النظر فإن معرفة الناس والموضوعات الفيزيائية في بيئتنا المباشرة هي معرفة بالاتصال المباشر. خذ مثلا لذلك إدراكي للكرسي، تجد أنني مع وجود الكرسي أعرف بالاتصال المباشر موضوعات الحس التي تكون ما يظهر من الكرسي، أي لونه وشكله وصلابته إلى آخر صفاته، وكل هذه الأشياء هي ما أدركه مباشرة عندما أنظر إلى الكرسي أو ألمسه. فإذا أخذت هذه المعطيات الحسية وركبت منها شيئا في عقلي، كان هذا التركيب الناشئ معرفة بالوصف، وهي معرفتي للكرسي باعتباره شيئا طبيعيا. المعرفة بالاتصال المباشر، إذن، هي التي نتوصل إليها عن طريق رؤية الأشياء ولمسها وتذوقها وشمها وسماع صوتها. والمعرفة بالوصف هي تركيب هذه المعطيات الحسية الجزئية في عقلي. فبياض هذا الشيء يأتيني بالرؤية المباشرة، ونعومة هذا الشيء تأتيني باللمس المباشر، ثم أجمع هذه المعطيات في عقلي وأقول «سبورة». وهذا الاسم هو في الحقيقة تصور أنشأته لنفسي وركبته في عقلي، وهذا يدل على أن المعرفة بالوصف يدخلها استدلال وتنتج عن التمثيلات العقلية mental representations.

وهناك تمييز آخر يتمتع بأهمية تاريخية كبيرة، ويربط الإبستمولوجيا ربطا وثيقا بالميتافيزيقا وفلسفة الرياضيات وفلسفة المنطق (أو المنطق الفلسفي على خلاف في التسمية) وفلسفة اللغة وخاصة نظرية المعنى، ألا وهو التمييز بين المعرفة الأولية a priori والمعرفة البعدية a> posteriori. وهناك موقفان تقليديان إزاء وجود المعرفة الأولية. موقف يؤيد وجودها ويناصره

كثير من الفلاسفة، وموقف ينكر وجودها ويمثله قلة من الفلاسفة. يتمثل الموقف الأول في المذهب العقلي الذي يقبل أنصاره وجود المعرفة الأولية وينكرون أن تكون المعرفة تجريبية برمتها. ولقد وضح فلاسفة هذا الاتجاه من أفلاطون حتى رسل تلك المعرفة في حدود أشكال غير تجريبية للإدراك، فذهبوا إلى القول إننا ندرك الحقائق الأولية عن طريق الحدس. أما الموقف الثاني فيمثله جون استيوارت مل الذي أنكر وجود معرفة أولية، وحاول تفسير الأمثلة المزعومة لهذه المعرفة تفسيرا ينسجم مع مبدأ التجريبية. فزعم أن جميع حقائق المنطق مثل «كل العصافير عصافير» وصورتها «كل أ هي أ» وحقائق الرياضيات مثل «5+ 5 = 10» هي تعميمات استقرائية من الخبرة.

ولقد عني الدرس الإبستمولوجي في الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بالمجال الذي تشغله معرفتنا الأولية بالنسبة إلى معرفتنا البعدية. وأكد الفلاسفة العقليون مثل ديكارت، وليبنتز، وسبينوزا على أن المعرفة الحقيقية للعالم الواقعي هي معرفة أولية، على حين حاول الفلاسفة التجريبيون مثل لوك وباركلي وهيوم إثبات أن هذه المعرفة بعدية. وسعى كانط في نقد العقل الخالص عام 1781 إلى تسوية شاملة تهدف إلى المحافظة على الدروس الأساسية في المذهب العقلي والمذهب التجريبي على حد سواء(12).

لقد رسم كانط صورة المناقشة المعاصرة للمعرفة الأولية وحدد لها اتجاهها إلى حد كبير، وذلك عندما وضع ثلاثة تمييزات: الأول معرفي epistemic، والثاني ميتافيزيقي metaphysical والثالث دلالي semantical. والتمييز المعرفي يقسم المعرفة إلى فئتين واسعتين: المعرفة الأولية والمعرفة البعدية. ويصف كانط المعرفة الأولية على أنها المعرفة المستقلة عن كل تجربة. ويؤكد على أنها «ليست المعرفة المستقلة عن هذه التجربة أو تلك، بل المعرفة المستقلة استقلالا مطلقا عن كل تجربة»(13).ومع ذلك سلم كانط بأن القضية المعروفة أوليا يمكن أن تعتمد على الخبرة، لأن الخبرة ضرورية لاكتساب المفاهيم المتضمنة في القضية، ولأن الخبرة ضرورية للتفكير في القضية.

والتمييز الثاني تمييز ميتافيزيقي بين القضايا الضرورية necessary والممكنة contingent. والقضية الصادقة «بصورة ضرورية» هي التي تكون صادقة ولا يمكن أن تكون كاذبة. والقضية الصادقة «بصورة ممكنة» هي التي تكون صادقة ويمكن أن تكون كاذبة. وإن شئت أن تضع هذا التمييز بطريقة أخرى قل إن القضية الصادقة بصورة ضرورية هي التي تكون صادقة في جميع العوالم الممكنة. أما القضية الصادقة بصورة ممكنة فهي التي تكون صادقة في بعض العوالم الممكنة بما في ذلك العالم الفعلي.

والتمييز الثالث والأخير هو التمييز الدلالي بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية. وإذا كان التمييز بين المعرفة الأولية والبعدية يعتمد على مناهج التحقق، فإن التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية (مع ملاحظة أن كانط يستخدم هنا كلمة «الحكم» وليس «القضية») يرتكز على العلاقة الدلالية بين الموضوع والمحمول. وهذه العلاقة من نوعين: إما أن ينتمي المحمول إلى الموضوع أو لا ينتمي إليه. في الحالة الأولى يكون الحكم تحليليا، وفي الثانية يكون تركيبيا. يقول كانط: «في جميع الأحكام التي توجد فيها علاقة بين الموضوع والمحمول ... هذه العلاقة يمكن أن تكون بطريقتين مختلفتين: إما أن المحمول (ب) ينتمي إلى الموضوع (أ) باعتباره شيئا متضمنا تضمنا خفيا في الموضوع (أ)، أو أن (ب) يبتعد عن مجال (أ) ، وإن كان يرتبط به بالفعل. وأسمي الحكم في الحالة الأولى تحليليا، وفي الحالة الأخرى تركيبيا. والأحكام التحليلية (الموجبة) هي إذن تلك الأحكام التي فيها يتم التفكير في العلاقة بين الموضوع والمحمول من خلال الهوية، على حين أن الأحكام الأخرى التي فيها يتم التفكير في هذه العلاقة دون هوية لا بد من أن نسميها تركيبية. ولا تضيف الأحكام الأولى شيئا من خلال المحمول إلى مفهوم الموضوع، ولكن تقسمه فحسب إلى تلك المفاهيم المكونة التي تعد فيه دائما، وإن كانت بشكل غامض، ويمكن تسمية هذه الأحكام أيضا بالتفسيرية explicative. ومن جهة ثانية، فإن الأحكام التركيبية تضيف إلى مفهوم الموضوع محمولا لا يعد فيه بأية طريقة، ولا يمكن أن يستخرجه التحليل منه بأية حال. ومن ثمّ يجوز تسميتها موسعة apliative»[14].

ويضرب كانط بعض الأمثلة ليوضح فكرته. فمثال الحكم التحليلي هو «كل الأجسام ممتدة»، والسبب في كون هذا الحكم تحليليا هو أننا نستخرج عن طريق التحليل مفهوم «الامتداد» من مفهوم «الجسم». ومثال الحكم التركيبي هو «كل الأجسام ثقيلة» وفي هذه الحالة يجب العودة إلى التجربة لمعرفة هذا الحكم ، فربما يكون الجسم خفيفا.

ولقد حاول كانط الإفادة من هذه التمييزات الثلاثة في الدفاع عن ثلاث دعاوي تضرب بجذورها في البحث الإبستمولوجي المعاصر:

1- هناك معرفة أولية.

2- هناك علاقة وثيقة بين الأولي والضروري.

3- هناك معرفة أولية تركيبية.

من الواضح أن الدعوى الأولى تقع من البناء الإبستمولوجي الكانطي عند حجر الأساس. ولا عجب في ذلك، لأنه إذا كانت لا توجد معرفة أولية، فإن السؤال عن وجود معرفة أولية تركيبية لا يطرح. وإذا كان التمييز التحليلي - التركيبي ليس مقنعا، فإن مسألة الأولي - التركيبي لا تثار أيضا.

وفى الدفاع عن وجود المعرفة الأولية، يقدم كانط معيارين لتمييز المعرفة الأولية عن المعرفة البعدية، المعيار الأول هو «الضرورة»: «إذا كانت لدينا قضية يعتقد بأنها «ضرورية» فإنها حكم « أولي»، وإذا لم تكن مستمدة، بالإضافة إلى ذلك، من أية قضية اللهم إلا إذا كانت قضية لها أيضا صحة الحكم الضروري، فإنها حكم «أولي» بصورة مطلقة»(15).

وتستطيع أن تنظر إلى عمل الفلاسفة المعاصرين في المعرفة الأولية بوصفه تفنيدا لإحدى الدعاوي الكانطية الثلاث من جهة، أو دفاعا عنها من جهة أخرى. وحسبنا أن نشير إلى ثلاثة مواقف تهاجم وجود المعرفة الأولية. في الموقف الأول قدم بعض الفلاسفة- مثل هيلاري بتنام - تحليلا لمفهوم المعرفة الأولية، وبعد ذلك حاولوا البرهنة على أن الأمثلة المزعومة للمعرفة الأولية تخفق في أن تستوفي الشروط المحددة في هذا التحليل(16). أما الهجوم الذي يأتي من الموقف الثاني فإنه ينطلق بشكل مستقل عن أي تحليل معين لمفهوم المعرفة الأولية ولكنه يركز بدلا من ذلك على المصدر المزعوم لهذه المعرفة. ويحاول أصحاب هذا الموقف البرهنة على أن ملكة الحدس intuition، التي يدعي بعض أنصار المعرفة الأولية أنها مصدر المعرفة الرياضية، لا يمكن أن تؤدي هذا الدور(17). أما الهجوم الذي جاء من الموقف الثالث فيتمثل في بحث الأمثلة البارزة للقضايا التي يقال إنها قابلة للمعرفة بصورة أولية فقط وإثبات أنه يمكن تسويغها عن طريق الدليل التجريبي. ووجهة نظر مل القائلة إن القضايا الرياضية يمكن تسويغها بشكل استقرائي حظيت بشيء من التأييد في بعض الكتابات الإبستمولوجية المعاصرة(18).

حاول كواين تفنيد القول بوجود معرفة أولية من خلال فكرته عن نزعة الكلية holism، فما الذي تقوله نزعة الكلية؟ يصف كواين في مقالة «خمسة معالم للتجريبية» (منشورة في كتاب النظريات والأشياء) خمس نقاط ارتقت بها التجريبية إلى أفضل صورة ممكنة، ويعنينا منها النقطة الثالثة وهي «تحول المركز الدلالي من الجمل إلى أنساق الجمل». لقد ذهب الوضعيون المنطقيون إلى أن الجملة هي وحدة المعنى، وذلك انطلاقا من مبدأ التحقق الشهير القائل إن «معنى الجملة (أو

القضية) هو منهج التحقق منها». ولم يشأ كواين أن يتوقف عند الجمل، وإنما حاول أن يخطو إلى ما هو أبعد من ذلك فانتقل إلى أنساق الجمل. ومن ثمّ أصبح الدليل التجريبي دليلا على أنساق الجمل أو ضدها وليس على جمل منفردة منعزلة. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إن السمة التي أراد كواين أن يميز بها التجريبية هي النظر إلى الأنساق الكلية للجمل، دون الجمل الفرادى، بوصفها وحدات المغزى التجريبي.

وبتحويل التركيز من الجمل إلى أنساق الجمل، نصل إلى الاعتراف بأنه عادة ما تكون الجملة الكاملة في نظرية علمية نصا أقصر من أن يصلح كوسيلة مستقلة للمعنى التجريبي. إذ إن الجملة الكاملة لن تملك مجموعة تقبل الانفصال من نتائج النظرية العلمية القابلة للملاحظة أو الاختبار، وإنما الذي سوف يملك بالفعل هذه النتائج هو النظرية العلمية مأخوذة ككل(19).

وعلى هذا النحو، تجد أن الجمل أو الفروض المنعزلة لا تقبل التحقق على انفراد عن طريق التجربة، وإنما الذي يكون عرضة للاختبار هو النسق الكامل من الجمل أو الفروض أو النظرية ككل. وإذا كانت التجربة تكذب النسق ككل، وتثبت أن هناك شيئا خاطئا دون أن تحدد على وجه الدقة ما عسى أن يكون هذا الشيء، فإن النتيجة الطبيعية لذلك هي أن كل عبارة ذات علاقة بالاختبار تتعرض لخطر التنفيذ التجريبي. وهذه النقطة أكد عليها كواين في مرحلة مبكرة من تفكيره وذلك في مقالته «عقيدتان للتجريبية» عام 1951 (والتي نشرت بعد ذلك في كتاب من وجهة نظر منطقية عام 1953) حيث يقول: «لا توجد عبارة مستثناة من التعديل»(20). ويقول في موضع آخر: «إن القوانين الرياضية والمنطقية ذاتها ليست مستثناة من التعديل إذا وجد أن عمليات التبسيط الأساسية لخطتنا المفهومية الكاملة ستكون هي النتيجة»(21). وما دامت كل قضية، بما في ذلك قضايا المنطق والرياضيات، عرضة للتعديل، فإن القول بوجود معرفة أولية، وتمثلها في المقام الأول قضايا المنطق والرياضيات، يتم تسويغها بشكل مستقل عن التجربة هو قول لا أساس له. ولا يزال الخلاف بين أنصار المعرفة الأولية وخصومها في الإبستمولوجيا المعاصرة قائما ولم يحسم بعد.

وبالإضافة إلى أنواع المعرفة السابقة، هناك أنواع أخرى مثل المعرفة الأساسية basic، والمعرفة غير الأساسية non-basic، والمعرفة المباشرة immediate، والمعرفة الاستدلالية inferential، والمعرفة العلمية، والمعرفة الحدسية، والمعرفة الخاصة بالإدراك الحسي، ومعرفة الذاكرة، ومعرفة العالم الفيزيائي، ومعرفة العالم العقلي، والمعرفة الدينية، والمعرفة الأخلاقية.

ويتعذر علينا تحديد جميع أنواع المعرفة بصورة قاطعة، ولكن الأنواع التي أشرنا إليها هي أكثر الأنواع وضوحا.

ولست أريد أن تفلت مني هذه الفرصة قبل أن أدحض الزعم بأن المعرفة العلمية هي وحدها الخليقة باسم المعرفة وأن أنواع المعرفة الأخرى المزعومة لا تستحق هذا الاسم ولا تتصل بالمعرفة بأدنى صلة. صحيح أنني أدافع في بعض كتاباتي عن المعرفة العلمية، وعن تصور معتدل للنزعة العلمية (انظر الفصل الثامن) ، ولكن هذا الزعم يجافي الحقيقة من جهة، ويعد تضييقا لموضوع المعرفة من جهة أخرى. فحقيقة الأمر هي أن أنواع المعرفة كثيرة ومتنوعة ولكل نوع منطقه الخاص وبنيته المحددة. ومن ثمّ فإن الصواب عندي هو أن نبحث عن المنطق الذي يحكم كل نوع، والعناصر التي تكوّن بنيته، بدلا من أن ننظر إلى المعرفة العلمية على أنها معيار المعرفة الذي يجب أن تقد عليه عنوة كل أنواع المعرفة. ناهيك عن أن التحليل الدقيق للمعرفة العلمية يكشف لك عن أنها تحتوي على معرفة حدسية وميتافيزيقية وغيرها.

والمعرفة التي نهتم بها في هذه الدراسة ونحاول أن نحلل بنيتها ليست هي المعرفة بمعنى «معرفة الأشياء» التي يراد بها معرفة الناس والأماكن والموضوعات الفيزيائية، ولا «معرفة كيف»، ولا معرفة الحقائق التي تتضمن معرفة الإجابة عن مشكلة معينة، ومعرفة أين يوجد شخص ما، ومعرفة من سرق الخزينة، ومعرفة السبب في سرقته لها، أو قل المعرفة الاستفهامية، التي تبدأ فيها الجملة بما، ولماذا، وكيف، ومتى، وهَلُمَّ جَرًّا - أقول إن المعرفة التي نحفل بها هي معرفة القضايا. وسوف نغض الطرف الآن عن اختلاف الفلاسفة حول تحديد مصطلح القضية، وعن خلافهم حول قبولها أو رفضها، ونقبل وجهة النظر القائلة إن القضية هي ما يتم افتراضه أو تقريره في جملة إخبارية، ومن ثمّ فهي محتوى الجملة الإخبارية التي تحتمل الصدق والكذب، أو هي العبارة المقضي فيها بحكم. وهذه المعرفة هي معرفة أن (ق)، حيث تدل (ق) على قضية.

على أن الشيء الذي يجب ألا يفوتنا بعد النظر في أنواع المعرفة هو أن التمييز بين هذه الأنواع يسترعي انتباهنا إلى مجموعة من التمييزات الأخرى المهمة في الفلسفة عامة والإبستمولوجيا خاصة. مثل التمييز بين المجرد والعيني، والتمييز بين العقلي والتجريبي، والتمييز بين التحليلي والتركيبي، والتمييز بين الضروري والممكن، والتمييز بين المطلق والنسبي. وهي تمييزات تسري في صفحات هذا الكتاب سريان الماء في العود.

هوامش الفصل الأول

(1) Michael Williams, «Death of Epistemology» in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, UK. USA: Blackwell, 1992, p. 88; Michael Williams, Groundless Belief, New Haven: Yale Uiversity Press, 1977; Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University Press, chapter 3; Michael Williams, Problems of knowledge: A Critical Introduction to Epistemology, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 1.

(2) Lehrer, Keith, Knowledge, Oxford: Clarendon press, 1974, pp. 1-2.

(3) Ibid., p. 2.

(4) Ibid., pp. 2-3.

وانظر في تحليل المعرفة:

Robert K. Shope, «Conditions and Analysis of Knowledge,» in Paul Moser ed., The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford: Oxford University Press, 2002, ch.1.

(5) انظر في ذلك : ابن منظور ، لسان العرب، الجزء 32، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، ص ص 2898 - 2900. والزمخشري، أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة، 1960، ص 653.

(6) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثالثة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص ص 213-214.

(7) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, London: Penguin, 2004, p. 109.

(8) M. Ashraf Adeel, Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding, Switzerland:

Springer, 2019.

(9) G., Ryle, The concept of Mind, London : Penguin Books, 1970, chapter II.

(10) See David B. Martens, «Knowledge by acquaintance/by description», in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, pp. 237-240.

(11) B. Russell, The Problems of Philosophy, Oxford Univesity Press, 1912, p. 46. and B. Russell, Our knowledge of the External World, revised edition, London: Allen and Unwin, 1929, p. 115.

(12) R. Audi, (General editor), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1995, p. 234; Stephen Hetherington, What is Epistemology? Cambridge, UK ; Medford, MA : Polity, 2019, pp.15-34.

(13) I. Kant, Critique of Pure Reason, translated by N. K. Smith, London: Macmillan, New York, St. Martin›s Press, 1958, Introduction IV, p. 43.

(14) Ibid., p. 48.

(15) Ibid., p. 43.

(16) H. Putnam, Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol. 1, Second edition, Cambridge : Cambridge University press, 1979, pp. 60-78.

(17) See P. Benacerral, «Mathematical Truth›, Journal of Philosophy 70, 1973, pp. 661-679.

(18) See P. Kitcher, The Nature of Mathematial knowledge, Oxford: Oxford University Press, 1983 an Casullo, A., «Necessity, Certainty, and the a priori», Candian Journal of Philosophy, 18, 1988, pp. 43-66.

(19) W. V. Quine, Theories and Things, second Printing, Cambridge, Massachusetts: A Bradford Book, MIT press, 1985, p. 70.

(20) W. V. Quine, From A Logical Point of View. Second edition, New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963, p. 43.

(21) W. V. Quine, Mathematical Logic. Revised edition, Cambridge: Harvard University press, 1961, p. 3.

وفي تفصيل نزعة الكلية ورفض المعرفة الأولية، انظر كتابنا فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كواين، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص ص 78-88.

الفصل الثاني

التعريف الثلاثي للمعرفة

1- التصور الأفلاطوني للمعرفة

2- التعريف الثلاثي للمعرفة

3- مشكلة جيتير

4- حل مشكلة جيتير

التعريف الثلاثي للمعرفة

1- التصور الأفلاطوني للمعرفة

يبحث أفلاطون موضوع المعرفة في محاورة ثياتيتوس، وهي واحدة من كتاباته المبكرة في الإبستمولوجيا. وتدور المحاورة برمتها حول تعريف المعرفة من خلال مناقشة مجموعة من الأسئلة من قبيل: ما المعرفة؟ وما الفرق بين المعرفة والرأي الصحيح ؟ وما الشروط التي يجب أن تتوافر في المعرفة؟

ويناقش أفلاطون هذه الأسئلة وما جرى مجراها من خلال ثلاثة أشخاص هم سقراط وثيودورس وثياتيتوس. سقراط في هذه المحاورة شيخ جليل يعبر عن أفكار أفلاطون، وثيودورس عالم رياضيات تصوره المحاورة على أنه صديق لسقراط يخالفه في الرأي ويقنعه سقراط ببطلان وجهة نظره. أما ثياتيتوس فهو أحد علماء أكاديمية أفلاطون البارعين في الرياضيات، وهو شاب يجمع بين حيوية الشباب واتقاد الذهن والرغبة في طلب المعرفة، ولذلك نراه يعارض سقراط ولكنه يقتنع في خاتمة المطاف بآراء سقراط. وعندما يطرح سقراط السؤال: ما المعرفة؟ يقدم ثياتيتوس ثلاثة تعريفات هي:

1- المعرفة هي الإدراك الحسي perception.

2- المعرفة هي الحكم (أو الاعتقاد) الصادق.

3- المعرفة هي الحكم (أو الاعتقاد) الصادق المصحوب بالتفسير (Logos (account> أو البرهان العقلي.

ويناقش سقراط هذه التعريفات ويسعى إلى تفنيدها جميعا.

إذا نظرنا إلى التعريف الأول، وجدنا أن الحوار يدور على النحو التالي:

سقراط : أليست المعرفة والحكمة شيئا واحدا؟

ثياتيتوس: بلى.

سقراط : حسنا. إن النقطة التي أجد صعوبة معها، ولا أستطيع أن أفهمها بنفسي فهما كافيا، هي: ماذا عسى أن تكون المعرفة على وجه الدقة؟ وكيف نصوغها في كلمات؟[1]

ثياتيتوس: إن الطريقة التي تبدو لي في الوقت الحاضر هي أن المعرفة ليست شيئا آخر سوى الإدراك الحسي.

سقراط : هل تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسي؟

ثياتيتوس: نعم[2].

ولكن سقراط يخبره بأن هذه النظرية قال بها بروتاجوراس أيضا، غير أنه قد عبر عنها بطريقة مختلفة عندما قال إن الإنسان هو مقياس جميع الأشياء. ويقدم سقراط مجموعة من الاعتراضات على التعريف الأول، هاك خلاصتها:

1- إذا افترضنا أن كل ما يحكم به أي شخص عن طريق إدراكه الحسي يكون صحيحا بالنسبة إليه، ولا يوجد شخص يميز خبرة المرء أفضل من المرء نفسه؛ وإذا كان للمرء رأي فلا يحق لغيره أن يختبر صحته أو خطأه، فكيف يدعي بروتاجوراس الحكمة أو يظن أن رأيه أفضل من رأى غيره من الناس الذين يعلمهم؟ إننا إذا سلمنا برأي بروتاجوراس، فلن تكون هناك وجهة نظر صحيحة وأخرى باطلة، وهذا غير صحيح.

2- لو صح القول إن المعرفة هي الإدراك الحسي، وإن ما يظهر لكل كائن يكون موجودا وصحيحا بالنسبة إليه، لانتهى بنا الأمر إلى الإقرار بأن ما يراه الكلب أو البقرة أو أي حيوان آخر يكون صحيحا بالنسبة إليه، وأنه يتساوى في الصدق مع رأي أي إنسان ما دامت هذه الحيوانات تدرك وتحس.

3- إذا أبصر المرء شيئا ما وعرف ما قد أبصره، ثم أغمض عينيه وتذكره، فإن تذكره له يكون معرفة، ومن ثمّ فإن المعرفة ليست مجرد إدراك حسي.

4- إن الإنسان لا يدرك جميع موضوعات المعرفة عن طريق الإدراك الحسي، وإنما هناك موضوعات مثل الوجود واللاوجود، والتشابه والاختلاف، والوحدة والكثرة، لا يدركها الإنسان إلا بواسطة العقل. وعلى هذا النحو لا تتحدد المعرفة في خبراتنا الحسية، وإنما في تفكيرنا حول موضوعات المعرفة، إذ يمكن أن نصل إلى فهم الوجود والحقيقة عن طريق الفكر، ولكن من المستحيل أن نصل إلى ذلك عن طريق الخبرات الحسية.

ومن ثمّ يجب ألا نبحث في الإدراك الحسي، بل في ذلك الفعل الذي يقوم به العقل عند دراسة الموجودات. ويسمي أفلاطون هذا الفعل باسم الحكم (أو الاعتقاد). ولكن الحكم (أو الاعتقاد) قد يكون صادقا أو كاذبا، ولذلك اشترط سقراط أنه لكي يكون الحكم (أو الاعتقاد) معرفة، فلا بد من أن يكون صادقا.

وهنا قدم ثياتيتوس التعريف الثاني للمعرفة القائل إنها الحكم (أو الاعتقاد) الصادق. ولكن ما هو الحكم؟ الجواب على لسان سقراط أنه حديث العقل مع نفسه حول أي شيء يبحثه. وعندما يفكر العقل، فإنه يطرح على نفسه أسئلة ويجيب عنها مرة بالإيجاب وأخرى بالنفي. وعندما يصل إلى قرار سواء ببطء أو بسرعة، فإنه لا يشك فيه. وهذا هو الحكم[3].

ولكن سقراط يعترض على هذا التعريف الثاني للمعرفة، ويشير إلى أن هناك فنا يبين أن المعرفة ليست هي الحكم أو الاعتقاد الصادق، وهو فن الخطباء والبلغاء في الدفاع في ساحات القضاء. إذ يقنع هؤلاء الخطباء من يستمعون إليهم ولكن لا يعلمونهم. وعندما يقتنع المحلفون بأشياء يمكن معرفتها فقط إذا رآها المرء، ولا يمكن معرفتها بطريقة أخرى، فإنهم لا يحكمون على هذه الأشياء حكما يصدر عن معرفة، وإنما يأتي عن طريق السماع حتى وإن كان اقتناعهم صحيحا وحكمهم جيدا(4). وينتهي ثياتيتوس وسقراط في هذه النقطة إلى أن الحكم (أو الاعتقاد) الصادق والمعرفة شيئان مختلفان.

ثم يتقدم ثياتيتوس بالتعريف الثالث للمعرفة قائلا إن المعرفة هي الاعتقاد الصادق المصحوب بتفسير أو برهان. ولكن ما المقصود بالتفسير أو البرهان الذي يضاف إلى الاعتقاد الصادق فيكون المعرفة في صورتها الكاملة؟ الجواب عند سقراط أن التفسير أو البرهان له عدة معان يذكر منها ثلاثة هي أنه(5):

1- الفكر المنعكس في صورة منطوقة، أي توضيح أفكار المرء عن طريق الكلام بتعبيرات وأسماء. فالكلام يعكس الفكر كما لو كان في مرآة أو على صفحة الماء.

2- فحص عناصر الشيء وحصرها.

3- السمة المميزة للشيء عن سائر الأشياء الأخرى.

غير أن سقراط الذي لا يقر له قرار ولا يكف عن توليد الأفكار يلفت نظر ثياتيتوس إلى أن هذا التعريف الأخير للمعرفة بالسمة المميزة التي تضاف إلى الظن الصادق حتى يتحول إلى معرفة لا تعني سوى أننا إذا شئنا أن نحدد ماهية المعرفة فإنه يتعين علينا أن نضيف المعرفة بالسمة المميزة إلى الظن الصادق الذي نملكه بالفعل، ومعنى هذا أننا ندور في دائرة. وهذا الأمر خليق بأن نسميه، في نظر سقراط، بحالة الأعمى الذي يدل شخصا ما على طريق. وتنتهي المحاورة إلى أن المعرفة ليست إدراكا حسيا، ولا اعتقادا صادقا، ولا برهانا يضاف إلى هذا الاعتقاد الصادق.

ومن نافلة القول أن نؤكد أن محاورة ثياتيتوس تقدم نفسها لنا على أنها محاولة سلبية مخفقة، شأنها في ذلك شأن محاورات أفلاطون المبكرة، في العثور على تعريف للمعرفة. أما رأي أفلاطون الإيجابي فيتجلى في محاورات أخرى في مقدمتها الجمهورية حيث نراه يؤكد أن موضوع المعرفة ليس الجزئيات المحسوسة التي توجد في عالم متغير، وإنما المثل التي يدركها العقل إدراكا مباشرا. وقد عرضت عليك خلاصة نظرية المثل من قبل.

ورغم أن أفلاطون قد قصر محاورة ثياتيتوس على موضوع المعرفة، إلا إنه لم يهتم بمناقشة المسائل المتعلقة بتسويغ الاعتقاد، ولم يقدم رؤية واضحة لمفهوم الصدق. زد على ذلك أن حديث سقراط عن التفسير أو البرهان العقلي لم يكن دقيقا كل الدقة أو ملائما تمام الملائمة؛ فهل البرهان هو تحليل المركب إلى عناصره؟ والرأي الذي أطمئن إليه هو أن البرهان شيء والتحليل شيء آخر.

2- التعريف الثلاثي للمعرفة

مهما يكن من أمر النتيجة السلبية التي انتهت إليها محاورة ثياتيتوس، فإن المعرفة فيها تكافئ «الاعتقاد الصادق المصحوب بتقرير». والرؤية المعاصرة لهذا التعريف هي أن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ Justified true belief. إذ اتفق كثير من الفلاسفة على أن الشخص لا يعرف قضية اللهم إلا إذا كانت هذه القضية صادقة، واعتقد الشخص بهذه القضية، وكانت القضية مسوغة بالنسبة لهذا الشخص. وهكذا فإن المعرفة القضوية لها ثلاثة عناصر ضرورية على انفراد necessary individually، وكافية sufficient jointly بالاشتراك معا، وهي الاعتقاد belief، والصدق truth، والتسويغ justification.

ويمكن أن نعبر عن التحليل التقليدي السابق للمعرفة على النحو التالي:

س يعرف أن ق

إذا وفقط إذا

[س يعتقد أن ق

و

ق صادقة

س مسوغ في الاعتقاد أن ق].

ونعبر عن كون الشروط الثلاثة ضرورية على انفراد هكذا:

س يعرف أن ق فقط إذا كان س يعتقد أن ق؛

س يعرف أن ق فقط إذا كانت ق صادقة؛ و

س يعرف أن ق فقط إذا كان س مسوغا في الاعتقاد أن ق.

ونعبر عن كون الشروط الثلاثة تكون كافية بالاشتراك معا هكذا:

إذا [اعتقد س أن ق

و

ق صادقة

و

س مسوغ في الاعتقاد أن ق]،

إذن س يعرف أن ق.

ويسمى تعريف المعرفة القضوية على هذا النحو باسم التعريف الثلاثي للمعرفة tripartite definition of knowledge، ويسمى أيضا باسم التحليل المعياري standard analysis، والتحليل التقليدي traditional analysis. وحظي هذا التعريف الثلاثي للمعرفة بقدر كبير من التأييد من جانب بعض الفلاسفة المعاصرين يأتي في مقدمتهم لويس وإير وتشزم. ويؤيد لويس القول إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ وذلك في تحليله التالي للمعرفة: من الضروري أن تكون المعرفة حالة تقريرية للعقل، إذ لا بد من أن تدل على شيء آخر غير ما يمكن اكتشافه في الحالة العقلية ذاتها. زد على ذلك أن هذا الموقف الاعتقادي يجعل الزعم حقيقة. إنه يسلم نفسه للتقييم بوصفه صحيحا أو غير صحيح عن طريق الرجوع إلى هذا الشيء الذي يدل عليه. وحالته كمعرفة، عن طريق هذا القصد، لا يمكن تحديدها من خلال فحص حالة العقل ذاتها وإنما فقط عن طريق علاقته بشيء آخر. ومن ناحية ثانية، لا يجب تصنيف الحالة الاعتقادية على أنها معرفة اللهم إلا إذا كانت ذات أساس أو سبب. ولابد من تمييزها ليس فقط من الاعتقاد الكاذب، بل وأيضا من الاعتقاد الذي لا أساس له. ومن مجرد المصادفة المحظوظة للتقرير. المعرفة هي الاعتقاد الذي لا يكون صادقا فقط. بل يكون أيضا مسوغا في موقفه الاعتقادي(6).

ويعرف إير المعرفة على أنها اعتقاد صادق حيث يملك المعتقد الحق في أن يكون على يقين(7).
وإذا كان إير قد عرف المعرفة دون أن يصطنع إشارة صريحة إلى شرط التسويغ ، فكذلك فعل تشزم الذي حدد المعرفة على أنها اعتقاد صادق حيث يملك المعتقد «دليلا كافيا»، فنراه يقرر في كتاب الإدراك أن التعبير «يعرف س أن ق صادقة» يعنى (1) أن س يقبل ق ، (2) أن س يملك دليلا كافيا على ق ، (3) أن ق صادقة(8).

3- مشكلة جيتير

على أن التحليل المعياري للمعرفة خضع لفحص عميق وعلى نطاق واسع في سبعينيات القرن العشرين، ويمكن تأريخ بداية هذا الفحص بمقالة للفيلسوف الأمريكى ادموند جيتير بعنوان «هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟» في مجلة تحليل Analysis عام 1963. وفي هذه المقالة الموجزة التي تتألف من ثلاث صفحات فقط قدم جيتير اعتراضا مؤثرا كأشد ما يكون التأثير في التحليل المعياري للمعرفة.

إن أي تحليل للمعرفة يبدأ بسؤال بسيط يقول: ما الذي يجعل القول إن شخصا معينا يعرف واقعة قولا صادقا؟ على سبيل المثال، ما الذي يجعل القول إن شخصا معينا يعرف أن القاهرة شمال الخرطوم قولا صادقا؟ إن الشيء الذي يجعل هذا القول صادقا هو وجود واقعة أن القاهرة شمال الخرطوم والتي يتم تقريرها ببساطة. وإذا لم تكن القاهرة شمال الخرطوم في الواقع، فإن القول إن شخصا قد عرف أن القاهرة شمال الخرطوم لا يعد قولا صادقا. إذن «الصدق» في الأشياء المعروفة يمثل شرطا للمعرفة الواقعية. وبالإضافة إلى ذلك، فمن المعقول القول إنه إذا عرف الشخص حقيقة معينة فإنه يكون قد اعتقد بها، وهذا هو شرط الاعتقاد. ولكن الشرطين القائلين إن الأشياء المعروفة تكون صادقة ويعتقد بها لا يكفيان للمعرفة حتى وإن كانا ضروريين. خذ مثلا يوضح هذه النقطة. هب أن شخصا قال لصاحبه وهما يشاهدان مصارعة الثيران: إن الثور الأسود سوف يفوز. وقال هذا نتيجة إحساس باطني تأسس عليه اعتقاده فيما قال. وفاز الثور الأسود. ولكن هذا الشخص لم يكن يعرف أن هذا الثور سيفوز، وإن كان يملك فحسب إحساسا باطنيا حالفه الحظ. ومع ذلك فقد اعتقد بأنه سيفوز وكان اعتقاده صادقا، وأنت ترى إذن أن الاعتقاد الصادق لا يكفي للمعرفة. أما إذا كان هذا الشخص يملك شيئا أكثر من الإحساس الباطني، وإذا أسس اعتقاده على أسباب جيدة مثل الحيوية والعنفوان الظاهر على الثور الأسود في مقابل الاسترخاء الظاهر على الثور البني المنافس، فإن الميل إلى إنكار أن هذا الشخص قد عرف ما عرف سيكون ميلا ضعيفا إلى أبعد الحدود. وعلى هذا النحو فإن امتلاك الأسباب الجيدة (أو قل التسويغ) يرفع الاعتقاد الصادق إلى مرتبة المعرفة . ولا عجب بعد ذلك أن يقال إن المعرفة هي الاعتقاد الصادق المسوغ.

وبالرغم من أن هذا التحليل يبدو معقولا إلى حد كبير، فإن المثالين المضادين اللذين قدمهما جيتير قد أفقداه جانبا من معقوليته. وركز جيتير تحليله البارع على إحدى المحاولات لصياغة الشروط الضرورية والكافية لمعرفة شخص ما لقضية معينة، وجاءت هذه المحاولة في الصيغة المشهورة التالية:

(س) يعرف أن (ق) إذا :

(1) كانت (ق) صادقة.

(2) كان (س) يعتقد أن (ق).

(3) كان (س) مسوغا في الاعتقاد أن (ق).

وحاول جيتير أن يثبت من خلال مثالين أن هذه الصيغة خاطئة لأن الشروط الثلاثة المتضمنة فيها لا تؤلف شرطا «كافيا» لصدق القضية القائلة إن (س) يعرف أن (ق). ويقيم جيتير المثالين المضادين على افتراضين حول التسويغ. الافتراض الأول هو أن المرء يمكن أن يكون مسوغا في الاعتقاد بقضية كاذبة. والافتراض الثاني هو أن التسويغ يتم الاحتفاظ به في استدلال صحيح، بمعنى أنه إذا كان مسوغا في الاعتقاد بقضية ، فإنه يكون مسوغا في الاعتقاد مهما يكن الشيء الذي يستنبطه من القضية تبعا لقوانين المنطق. ولقد أطلق إيرفنج ثالبيرج على الافتراض الثاني اسم مبدأ الاستنباط المتعلق بالتسويغ[9].

يقول جيتير: «سوف أبدأ بملاحظة نقطتين. أولا، بسبب معنى «مسوغ» والذي فيه يعد كون (س) مسوغا في الاعتقاد بـ (ق) شرطا ضروريا لمعرفة (س) أن (ق) ، من الممكن أن يكون الشخص مسوغا في الاعتقاد بقضية تكون كاذبة في الواقع. ثانيا، بالنسبة لأية قضية (ق)، إذا كان (س) مسوغا في الاعتقاد بـ (ق) ، و (ق) تستلزم (ك) و (س) يستنبط (ك) من (ق) ويقبل (ك) على أنها نتيجة هذا الاستنباط، فإن (س) يكون مسوغا في الاعتقاد بـ (ك)»[10].

ويقدم جيتير المثال الأول على النحو التالي: هب أن محمدا ومصطفى تقدما بطلب لشغل وظيفة معينة. ولنفترض أن محمدا يملك دليلا قويا على القضية العطفية التالية:

(1) مصطفى هو الرجل الذي سوف يحصل على الوظيفة، مصطفى يملك في محفظته عشر قطع من العملة المعدنية.

ويجوز أن يكون دليل محمد على (1) أن رئيس الشركة، وهو الشخص الموثوق به تمام الثقة، أكد له أن مصطفى سوف يقع عليه الاختيار في نهاية الأمر، وأن محمدا قد عد قطع العملة المعدنية في محفظة مصطفى منذ عشر دقائق. والقضية (1) تستلزم القضية:

(2) الرجل الذي سوف يحصل على الوظيفة لديه عشر قطع من العملة المعدنية في محفظته.

ودعنا نفترض أن محمدا يدرك أن (1) تستلزم (2)، ويقبل (2) باعتبارها نتيجة لهذا اللزوم أو قل يقبلها على أساس (1) التي يملك دليلا قويا عليها. وفي هذه الحالة يكون محمد مسوغا في الاعتقاد بأن (2) صادقة. ومع ذلك قد يتصادف أن يحصل محمد نفسه على الوظيفة ، وأن يملك بالمصادفة ، وهو أمر مجهول بالنسبة له ، عشر قطع معدنية في محفظته. القضية (2) إذن صادقة، على الرغم من أن القضية (1) - التي استدل محمد منها على (2) - كاذبة[11]. وفي هذا المثال تتحقق الشروط الثلاثة الواجب توافرها في تحليل المعرفة وهي:

أ- القضية (2) صادقة.

ب- يعتقد محمد بأن القضية (2) صادقة.

ج- محمد مسوغ في الاعتقاد بأن القضية (2) صادقة.

ومع ذلك فإن محمدا لا يعرف القضية (2)، لأن (2) صادقة بمقتضى عدد قطع العملة المعدنية في محفظة (محمد) ، على حين أن محمدا لا يعرف كم عدد قطع العملة المعدنية في محفظته، وأسس اعتقاده بـ (2) على عدد قطع العملة المعدنية في محفظة مصطفى، الذي يعتقد بصورة خاطئة أنه الرجل الذي سوف يحصل على الوظيفة . وبالتالي فإن تحليل المعرفة القائل إنها اعتقاد صادق مسوغ هو تحليل ناقص من وجهة نظر جيتير.

أما المثال الثاني الذي يقترحه جيتير فيقول فيه: دعنا نفترض أن محمدا يملك دليلا قويا على القضية التالية:

(أ) مصطفى يملك سيارة فورد.

ويجوز أن يكون دليل محمد أنه يتذكر دائما أن مصطفى يملك سيارة ، وهي فورد دائما، واقترح (مصطفى) على محمد أن يقوما برحلة يقود فيها مصطفى السيارة. دعنا نتخيل الآن أن محمدا له صديق آخر يُدعى إبراهيم ويجهل محمد مكان صديقه جهلا تاما. ويختار محمد ثلاثة أسماء لأماكن اختيارا جزافيا تماما. ويؤلف القضايا الثلاثة التالية:

(ب) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم في القاهرة.

(ت) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم في دمشق.

(ث) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم في القدس.

وتلزم كل قضية من هذه القضايا عن القضية (أ). ولنتخيل أن محمدا يدرك اللزوم في كل قضية من هذه القضايا التي ألفها عن طريق (أ) ، ويتابع قبول القضايا (ب) و (ت) و (ث) على أساس (أ). لقد استدل محمد (ب)، (ت)، (ث) من القضية التي يملك دليلا قويا عليها. ومن ثمّ يكون محمد مسوغا تسويغا كاملا في الاعتقاد بكل قضية من هذه القضايا الثلاث. وبطبيعة الحال يملك محمد فكرة عن مكان إبراهيم (12).

ولكن لنتخيل الآن أننا قبلنا شرطين إضافيين، أولا، لا يملك مصطفى سيارة فورد، وإنما يقود في الوقت الحالي سيارة مؤجرة. ثانيا، حدث بالصدفة البحتة أمرا لم يكن محمد يعلم عنه شيئا وهو أن المكان المذكور في القضية (ت) هو بالفعل المكان الذي يوجد فيه إبراهيم. وإذا قبلنا هذين الشرطين، فإن محمدا «لا» يعرف أن (ت) صادقة، حتى لو تحققت الشروط الثلاثة للمعرفة وهي (ت) صادقة، و (2) يعتقد محمد أن (ت) ، و (3) محمد مسوغ في الاعتقاد بأن (ت) صادقة(13). وينتهى جيتير إلى أن هذين المثالين يظهران أن التحليل المعياري للمعرفة لا يقرر شرطا «كافيا» لمعرفة شخص ما بقضية معينة.

وقد يقع في ظن بعض الناس أن مشكلة جيتير مختلقة وذات أهمية ثانوية وليست بذات خطر، لأن أمثلته لها مظهر التكلف أو الاصطناع. وعلى العكس من ذلك لم يكن من الصعب العثور على حالات تبدو طبيعية إلى أبعد الحدود وبالتالي توضح العموم في مشكلة جيتير. خذ مثلا على ذلك. هب أن أحمد يملك دليلا جيدا على أن زميله في الحرم الجامعي اليوم. ويجوز أن يكون قد تحدث معه مساء أمس، ويعرف بالتالي أنه كان لساعات قليلة مضت في أحسن صحة فيزيائية وعقلية، ويعرف أيضا أنه يجب عليه أن يلقي محاضرة هذا الصباح، والتي لا يسمح له ضميره المهني وإخلاصه أن يروغ منها، ويستثني من ذلك التحول غير العادي في الأحداث . ويستنتج أحمد بالتالي أن:

(1) زميلي يوجد في الحرم الجامعي اليوم لإلقاء محاضرته.

ويلزم عن هذا ، هكذا يستدل أحمد، أن:

(2) زميلي يوجد في الحرم الجامعي اليوم.

والآن دعنا نفترض أن حادثة غير عادية قد وقعت مصادفة. وأن زميلي أحمد قد تخلى تماما عن اهتمامه بإلقاء محاضرته ولكنه مع ذلك يصل إلى مكتبه في الحرم الجامعي لسبب مختلف تمام الاختلاف، إذ ربما جاء ليبحث عن حقيبة سفره. وفيما يتعلق بـ (2) فإننا سنقول إنها صادقة، وإن أحمد يعتقد في أنها صادقة، وإنه مسوغ في اعتقاده. ومن الواضح أننا لن نقول إن أحمد «يعرف» أن (2) صادقة(14).

4- حل مشكلة جيتير

إذا شئنا أن نقدر المثالين اللذين قدمهما جيتير حق قدرهما، بحيث لا نغلو في أهميتهما ولا نبخسهما شيئا من هذه الأهمية، فلا بد من أن نزن معقولية القول إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ مقابل معقولية الافتراضين اللذين قدمهما جيتير واللذين أسلفنا الإشارة إليهما. فهل يتمتع الافتراضان بمعقولية أكثر من التحليل المعياري للمعرفة أم أن العكس هو الصحيح؟ وإذا تبين أن الافتراضين يتمتعان بمعقولية ما، فماذا ترانا نفعل بالتحليل المعياري؟ لقد اتخذ الفلاسفة إزاء المثالين المضادين اللذين قدمهما جيتير مواقف متنوعة أحيانا ومختلفة أحيانا أخرى أشد ما يكون الاختلاف. فمنهم من وقف موقفا معتدلا إلى حد ما، ومنهم من قبل موقفا متطرفا. فأما المتطرفون فهم الفلاسفة الذين دفعهم الخلاف حول التحليل المعياري للمعرفة إلى وضع حجج جديدة على الصور الأصلية من النزعة الشكية الإبستمولوجية(15). ولن نتوقف عند هذه الحجج الشكية الجديدة ما دمنا قد انطلقنا في دراستنا من الفرض القائل إن الإنسان يستطيع أن يملك المعرفة، ونرى أيضا في هذا السياق أن الأمثلة المضادة للتحليل المعياري سواء التي قدمها جيتير أو التي قدمها الفلاسفة من بعده لا تفضي إلى التخلي عن هذا التحليل، وإنما تدفع إلى تحسينه وتنقيحه وتوضيحه. ومن هنا يأتي حديثنا عن الفلاسفة الذين اتخذوا الموقف المعتدل.

إن محاولة جيتير لنقد التحليل المعياري دفعت الإبستمولوجيين إلى تقليب هذا التحليل ظاهرا لباطن بحيث لم يتركوا جانبا إلا أمعنوا النظر فيه، وهذا هو الجانب الإيجابى الذي ترتب على محاولة جيتير. إذ سعى الإبستمولوجيون إلى تنقيح وتعديل التحليل المعياري بطرائق تجعله يتفادى المشكلات التي أثارها جيتير، فاحتفظ بعض الفلاسفة بشرطي الصدق والاعتقاد للمعرفة وحاولوا بعد ذلك إعادة تعريف وتحديد شرط التسويغ الكافي بصورة تجعله ينجو من الصعوبات التي واجهته في محاولة جيتير. وجاءت أولى المحاولات في ذلك على هيئة تعريف نوع التسويغ الذي تتطلبه المعرفة على أنه تسويغ لا يؤيد الأكاذيب ولا يتضمنها. غير أن هذا الحل السريع لمشكلة جيتير لم يكن حلا نهائيا، إذ سرعان ما ظهرت أمثلة أخرى مضادة، وجاءت ردود الفلاسفة عليها في صورة تعديلات وتنقيحات إضافية، ثم قوبلت هذه التعديلات الجديدة بأمثلة مضادة، ولا يزال الأمر سجالا بين التعديل والنقد. وغني عن البيان أن لهذا الجدل حول تحليل مفهوم المعرفة ميزة

كبرى ، لأنه ألقى بأضواء شارحة ساطعة على جوانب مظلمة في هذا المفهوم ، وأخبرنا بأشياء عن المعرفة لم نكن نعرفها من قبل.

لقد حاول بعض الفلاسفة إثبات أن محاولة جيتير تخفق في أداء مهمتها وهي بيان عدم كفاية التحليل المعياري، وسوف نعالج بعض هذه المحاولات. إذا نظرنا إلى مثال جيتير الأول، وجدنا أن محمدا مسوغ في قبول القضية العطفية (1) بالرغم من الحقيقة القائلة إن (1) قضية عطفية كاذبة. وهناك زعم مؤداه أنه إذا كان الشخص مسوغا في قبول القضية (ق) ، فإن (ق) تكون صادقة(16).ولو صح هذا الزعم، فسوف نجتنب ببساطة المثالين اللذين قدمهما جيتير. ولكن هذا الزعم مشكوك فيه، ودليل ذلك أن الناس يملكون عادة ما يعد بصورة عادية دليلا ممتازا على قضايا يتبين في نهاية الأمر أنها كاذبة. خذ مثلا يوضح هذا، امتلك الناس في قديم الزمان وسالف العصر والأوان دليلا جيدا على الاعتقاد في تقرير بطليموس عن الكون، وامتلكوا بالتالي دليلا ممتازا على القضية الكاذبة القائلة إن الكواكب تتحرك في مدارات دائرية. ونوع التسويغ المتضمن في مثل هذه الحالة هو ما نسميه بصورة نموذجية بالتسويغ الاستقرائي inductive. وهناك ملمح نراه في هذه الحالات هو أن الدليل الذي يشكل التسويغ ينسجم مع إنكار القضية المسوغة، وإلا فإن التسويغ سيكون استنباطيا deductive. وإذا صح الزعم موضوع البحث، فسوف يتبين أن كثيرا من التسويغات الاستقرائية لن توصف ببساطة على أنها تسويغات justifications على الإطلاق، وهذا يتحدى الأراء المقبولة عن التسويغ(17).

ويستطيع المرء أن يرد على مثال جيتير الأول من خلال التركيز على الدليل الذي يملكه محمد على القضية (2) والذي يتمثل في القضية الكاذبة (1). إن هذا الدليل يخرق مبدأ عاما يقول إذا كانت القضية (ق) تسوغ شخصا في الاعتقاد بالقضية (ك)، فإن (ق) صادقة(18). وإذا كانت القضية (1) تسوغ القضية (2) بالنسبة إلى (محمد)، فإن (1) لا بد من أن تكون صادقة طبقا لهذا المبدأ العام. ومادامت القضية (1) كاذبة، فإن مثال جيتير الأول يخفق في أداء مهمته، ويقف هذا المبدأ العام عقبة كأداء أمامه. وهكذا حاول كثير من الفلاسفة إثبات أن مثال جيتير لا يشكل مثالا مضادا للتحليل المعياري عن طريق إثبات أن الاعتقاد لا يمكن تسويغه تسويغا كاملا عن طريق كونه مستنبطا من قضية كاذبة(19).

ومع ذلك قدم بعض الفلاسفة أمثلة تشبه المثالين اللذين قدمهما جيتير، وتتفادى في الوقت نفسه مشكلة خرق هذا المبدأ العام المعقول. تأمل المثال الذي اقترحه كيث ليرر يقول فيه: هب أن معلما يتساءل عما إذا كان أي طالب في فصله يملك سيارة فيراري، وبالإضافة إلى ذلك تصور أن المعلم يملك دليلا قويا على أن طالبا واحدا هو (أسامة) يملك فيراري. ويقول أسامة إنه يملك فيراري ويقودها، وتقرر أوراقه الرسمية ذلك. ولا يملك المعلم دليلا على أن أي شخص آخر في فصله يملك فيراري. ومن المقدمة القائلة إن أسامة يملك فيراري يستنتج المعلم النتيجة القائلة إن هناك شخصا واحدا على الأقل في فصله يملك فيراري. وعلى هذا النحو ربما يكون الإنسان مسوغا

تسويغا كاملا في الاعتقاد بهذه النتيجة مثلما يكون المعلم مسوغا في الاعتقاد بأن أسامة يملك فيراري. ولنتخيل الآن أن أسامة لا يملك فيراري في الواقع، وأنه كان يخدع معلمه وأصحابه بغية تحسين وضعه الاجتماعي. ولنتخيل من ناحية ثانية أن طالبا آخر في الفصل يملك فيراري وهذا الطالب هو عبد المنعم، ولا يملك المعلم دليلا أو أدنى معرفة بهذا. وفي هذه الحالة سيكون المعلم على صواب تماما في اعتقاده بأن هناك شخصا واحدا على الأقل في فصله يملك فيراري. ولكن لن يكون أسامة هو الشخص الذي يظن المعلم أنه يملك فيراري وإنما عبد المنعم بدلا منه. وفي هذه الناحية سوف يملك المعلم اعتقادا صادقا مسوغا تسويغا كاملا عندما يعتقد بأن هناك شخصا واحدا على الأقل في فصله يملك فيراري، ولكن لا يمكن القول إنه يعرف أن هذا صادق، لأن كونه على صواب ينشأ عن حظ أكثر مما ينشأ عن تسويغ جيد[20].

ولكن الاعتراض الذي يواجه هذا المثال وغيره من الأمثلة التي تنسج على منواله هو أن هذه الأمثلة المضادة ربما يتم الرد عليها عن طريق إثبات أن الاستدلال من عبارة كاذبة لا يمكن أن ينتج أبدا تسويغا كاملا. غير أن هذا الاعتراض مردود عليه. إذ إن المعلم في المثال السابق يجوز أن يستدل أن هناك شخصا واحدا في فصله يملك فيراري مباشرة من العبارات الصادقة حول أسامة والمتعلقة بالسيارة التي يقودها، من غير أن يقبل «العبارة الكاذبة» التي تقول إن أسامة يملك فيراري. وإذا كان المعلم إنسانا بارعا ومهتما فقط بالسؤال عما إذا كان هناك مالك واحد على الأقل لفيراري من بين طلابه، فإنه ربما يستدل أن - على الرغم من أن دليله الوحيد على مالك فيراري من بين طلابه هو ما يعرفه عن أسامة وسيارة معينة - هناك على الأقل إمكانية القول إن شخصا آخر يملك فيراري، ومن ثمّ من المأمون قبول العبارة العامة القائلة إن شخصا واحدا على الأقل في فصله يملك فيراري أكثر من الزعم المحدد بأن أسامة يملك فيراري. وبالتالي من غير استنتاج أن أسامة يملك فيراري يستنتج المعلم أن شخصا واحدا على الأقل في فصله يملك فيراري. وتستمد هذه النتيجة من مجموعة من العبارات الصادقة تماما حول أسامة والاعتبار القائل إن شخصا آخر في الفصل، على قدر ما يعرف، يملك فيراري. ولكن حتى هذا المستدل البارع لا يعرف أن هناك مالكا واحدا لفيراري من بين طلابه (ما دام لا يملك دليلا ينصب على السبب في أن العبارة هناك مالك واحد لفيراري من بين الطلاب صادقة). وعلى هذا النحو، فإن الأمثلة المضادة للتحليل لا تعتمد بصورة جوهرية على الاستدلال من عبارة كاذبة[21].

وهناك سبب آخر لرفض الفكرة القائلة إنه يجوز الرد على هذه الأمثلة المضادة عن طريق إثبات أن الاستدلال من عبارة كاذبة لا يمكن أن ينتج أبدا تسويغا كاملا. إننا قد نجد أمثلة تشبه هذه الأمثلة المضادة ولا يبدو أنها تتضمن أي استدلال. ولنأخذ المثال الذي ضربه تشزم في كتاب نظرية المعرفة 1966؛ (22) هب أن هناك شخصا نظر في حقل قريب فوجد شيئا ظن أنه خروف. وفي هذه

الحالة سيكون من الطبيعي النظر إلى الشخص على أنه مسوغ تسويغا كاملا في الاعتقاد بأنه يرى خروفا في الحقل من غير أي استدلال على الإطلاق. ولكن تخيل الآن أن الشيء الذي اعتبره الشخص خروفا ليس كذلك وإنما هو كلب. ومن ثمّ لا يعرف الشخص أنه رأى خروفا. ومن ناحية ثانية، تخيل أن هناك شيئا آخر قريبا من هذا الشخص ويراه أيضا، ولكن لا يظن أنه خروف، ويتصادف أن يكون خروفا في الواقع. فماذا أنت قائل في مثل هذه الحالة؟ ألا تقول بأنه من الصدق أن الشخص يرى خروفا، وبأنه يعتقد اعتقادا كامل التسويغ بأنه يرى خروفا. ومع ذلك فإنك تقول أيضا إنه «لا يعرف» أنه يرى خروفا لأن ما يعده خروفا لا يكون كذلك، والخروف الذي يراه لا يعده خروفا.

لعله قد اتضح لنا في الحالتين السابقتين أن الإنسان يملك اعتقادا صادقا مسوغا تسويغا كاملا، ولكنه يفتقر إلى المعرفة ولا يستدل ما يعتقده من أية عبارة كاذبة. وفي محاولة لاجتناب هذه الأمثلة المضادة للتحليل المعياري للمعرفة، ذهب بعض الفلاسفة إلى أننا لا بد من أن نضيف شرطا رابعا مؤداه أن التسويغ الكامل الذي يملكه الإنسان بالنسبة لما يعتقده يجب ألا «يعتمد» على أية عبارة كاذبة، سواء كانت هذه العبارة مقدمة في الاستدلال أم لا. ويقول هذا الشرط:

إذا كان (س) يعرف أن (ق) ، فإن (س) يكون مسوغا تسويغا كاملا في الاعتقاد بأن (ق) بطريقة ما لا تعتمد على أية عبارة كاذبة[23].

إن الشرط السابق الذي يتلخص في عبارة «التسويغ من غير كذب» يمكننا من إكمال التحليل المعياري للمعرفة على النحو التالي:

- يعرف (س) أن (ق) إذا وفقط إذا:

(1) من الصدق أن (ق).

(2) اعتقد (س) بأن (ق).

(3) كان (س) مسوغا تسويغا كاملا في الاعتقاد بأن (ق).

(4) كان (س) مسوغا تسويغا كاملا في الاعتقاد بأن (ق) بطريقة ما لا تعتمد على أية عبارة كاذبة[24].

لقد ناقشنا حتى الآن بعض المحاولات لتعديل التحليل المعياري للمعرفة عن طريق الأخذ بعين الاعتبار دور القضايا الكاذبة في دليل المرء أو في استدلال المرء من الدليل. ولكن القول إن

استدلال المرء لا بد من أن يتضمن فقط مقدمات صادقة ربما لا يحل المشكلات التي أثارتها أمثلة جيتير وما جرى مجراها من أمثلة. وتساءل بعض الفلاسفة: لماذا لا نسلك طريقا مختلفة إذا كان دليل المرء هو تزويد المرء بالمعرفة. ولاحظ هؤلاء الفلاسفة بصورة صحيحة أن الدليل (د) الذي يملكه الشخص بالنسبة لقضية ما (ق) ربما يؤيد (ق) بأي درجة على طول مجال متصل من عديم القيمة إلى الحاسم (أو القاطع). ولوحظ أنه إذا كان دليل المرء أقل من الحاسم، فيبدو من الممكن دائما أن القضية التي يقدم الدليل لتأييدها تكون صادقة بالمصادفة فقط. ويبدو أن هذه السمة تظل موجودة في الحالات التي قدمها جيتير. في هذه الحالات نجد أن الشخص يملك دليلا ممتازا، ولكنه ليس حاسما، على القضية (ق) التي اعتقد فيها، ويبدو مصادفة فحسب أن تكون (ق) صادقة. ومن الطبيعي استنتاج أن الشخص يمكن أن يملك معرفة على أساس الدليل (د) فقط إذا كان (د) قويا إلى درجة تكفي لاستبعاد إمكانية المصادفة. وهذا يعني أن (س) يملك معرفة بـ (ق) فقط إذا كان يملك أسبابا قاطعة للاعتقاد في أن (ق).

ولاحظ الفلاسفة بالفعل أن الحالات التي تأتي على غرار حالات جيتير تنطوي على عنصر مصادفة متضمن في كون (س) على صواب بخصوص الحقيقة القائلة إن (ق) صادقة. وفي المثال الذي يصل فيه (س) (وهو محمد في مثال «جيتير») إلى الاعتقاد بصورة صحيحة في أن الرجل الذي سوف يحصل على الوظيفة يملك عشر قطع معدنية في محفظته، يبدو عرضا أنه على صواب فيما يتعلق بهذا. وإذا كان من الأمور العرضية هكذا أن يكون (س) على صواب في هذه الحالات، جاز لنا القول بأن دليل (س) لا يمكن أن يكون حاسما. وسبب ذلك أن (س) يمكن أن يكون مخطئا أيضا إذا كان صوابه جاء عرضا(25). ومن هنا جاء الاقتراح التالي للتغلب على فكرة العرضية في تحليل المعرفة:
يملك الشخص (س) معرفة بأن (ق) إذا وفقط إذا لم يكن من الأمور العرضية على الإطلاق أن يكون (س) على صواب فيما يتعلق بكون (ق) هي الحقيقة الواقعة.

وأخذ الفلاسفة يناقشون الفكرة القائلة بوجود علاقة «حاسمة» بين دليل المرء والقضية التي يعتقد فيها(26). ومهما يكن من أمر خلافهم في هذه النقطة، فقد ذهبوا إلى أن الرد الطبيعي على الأمثلة التي تأخذ أسلوب أمثلة جيتير هو اشتراط أن يكون دليل المرء على (ق) قويا بصورة كافية إلى درجة لا يفسح معها مجالا للخطأ، أو على الأقل لا يفسح مجالا للصدفة. ولكن يبدو أن هذا الرد يتعارض مع رغبة قوية بصورة متساوية لإفساح المجال أمام التسويغ الاستقرائي أو غير الحاسم في أمثلة كثيرة للمعرفة.

وإحدى الطرق التي يجوز بها أن نستوفي المطلبين السابقين، أي اشتراط أن يكون دليل المرء على (ق) قويا بشكل لا يفسح مجالا للخطأ، ولا يفسح مجالا للصدفة، هي فرض شرط الاكتمال على دليلنا. وسوف يؤدي هذا إلى صورة مما يسمى بشرط الدليل الكلي total evidence. وفي

الحالة العادية يملك الشخص، إزاء قضية معينة (ق)، جانبا من الدليل (د) الذي يكون ملائما للقضية (ق). ولكن هذا الجانب من الدليل يكون ناقصا بمعنى أن هناك حقائق إضافية كثيرة تكون ملائمة لـ (ق) ولا يملكها الشخص. والآن دعنا نتأمل الشخص الذي يكون في وضع مثالي من الناحية الإبستمولوجية فيما يتعلق بالقضية (ق): إنه يملك كل جزء من المعلومات التي تكون ملائمة للسؤال عما إذا كانت القضية (ق) صادقة أم لا. ويجوز القول إن مثل هذه الشخص يعرف (ق) معرفة كلية. وبطبيعة الحال، فإن هذا الشخص إما أن يعرف أن (ق) صادقة أو يعرف أنها كاذبة. ونستطيع أن نحدد الفكرة القوية عن الدليل الكلي بالطريقة التالية: يكون دليل (س) على (ق) دليلا كليا إذا وفقط إذا كان س يعرف (ق) معرفة كلية. ومع ذلك فإن الافتراض المأمون الحذر هو أنه لا يوجد شخص يعرف (ق) معرفة كلية فيما يتعلق بأي (ق) ، ولا حتى حيث تكون (ق) قضية ما يعرف هذا الشخص أنها صادقة. وحتى عندما نعرف قضية ما (ق) فسوف توجد دائما معلومات معينة ملائمة لـ (ق) ولا نملكها[27].

إن هذه الاعتبارات تأخذنا إلى نوع ضعيف من شرط الدليل الكلي. ويجوز القول إنه عندما يعرف الشخص أن (ق) على أساس جانب معين من الدليل (د) ، فإن الدليل (د) لا بد من أن يكون كاملا بصورة كافية إلى درجة أنه لا توجد إضافات أخرى إلى (د) تؤدي إلى فقد التسويغ، ومن ثمّ فقد معرفة أن (ق). ويجوز التعبير عن هذا بالقول إنه إذا كان الشخص يملك معرفة، فإن التسويغ لدى هذا الشخص لا بد من أن يكون قويا بصورة كافية إلى درجة أنه لا يكون قابلا لأن يكون ملغيا defeated عن طريق دليل لا يملكه. وسميت هذه الوجهة من النظر باسم تحليل قابلية إلغاء المعرفة defeasibility[28].

لقد قام مفهوم قابلية الإلغاء بدور مهم في فلسفة الأخلاق وذلك عند تطبيقه على مفاهيم أساسية من قبيل الواجب والإلزام والمسئولية، ويتعذر أن نفهم التمييز بين الإلزام الظاهري والإلزام المطلق من غير أن نملك فكرة واضحة عن قابلية الإلغاء. فهذه المفاهيم الأساسية في الأخلاق يمكن إلغاء قابليتها للتطبيق في ظروف معينة. خذ الواجب مثلا، تجد أن هناك واجبا مطلقا يقع على عاتق الإنسان بأن يرد البضائع المسروقة إلى أصحابها، لكن هذا الواجب المطلق يتم إلغاؤه في ظروف معينة عندما يؤدي هذا الفعل إلى مصائب وكوارث. فإذا كان الواجب يقتضي منك أن ترد المسدس المسروق إلى صاحبه، فإن هذا الواجب يتم إلغاؤه إذا عرفت أن صاحبه في حالة عقلية انتحارية أو انخرط في معركة حامية الوطيس مع الجيران.

وعندما أرقت الفلاسفة مشكلة تحليل مفهوم المعرفة، لجأ بعضهم إلى مفهوم قابلية الإلغاء ونقلوه من الأخلاق إلى الإبستمولوجيا، واعتبروه بمثابة الشرط الرابع للمعرفة، وبالتالي نظروا إلى

المعرفة في حدود قابلية الإلغاء على أنها اعتقاد صادق مسوغ لم يتم إلغاؤه.

وإذا طبقنا فكرة قابلية الإلغاء على التسويغ جاز لنا أن نقول إن الشخص (س) يكون مسوغا عن طريق الدليل (د) في الاعتقاد بالقضية (ق). ومع ذلك ربما توجد معلومات إضافية ملائمة للقضية (ق) ولنرمز لها بالرمز «د» والتي تؤدي إلى إلغاء قوة (د)، وإذا توصل (س) إلى امتلاك «د» أيضا، فإنه لن يكون مسوغا في الاعتقاد بـ (ق). وسوف نقول إذن إن التسويغ الأصلي (د) لدى (س) للاعتقاد بـ (ق) ألغاه «د». ونستطيع أن نعبر عن ذلك بطريقة أخرى، إذا افترضنا أن (س) يملك الدليل (د) على (ق)، وكان (س) مسوغا بمقتضى (د) في الاعتقاد بـ (ق)، فإن هذا التسويغ يكون قابلا للإلغاء إذا وجدت قضية أخرى صادقة ذات صلة بـ (ق) ولتكن (ك) مثلا، بحيث إذا توصل (س) إلى امتلاك (ك) كدليل إضافي، فإن (س) لن يكون مسوغا في الاعتقاد بأن (ق). وإن شئت أن توجز كل هذا في عبارة واحدة، قل إن التسويغ الذي تملكه (ق) بالنسبة إلى (س) على أساس الدليل (د) يكون «قابلا للإلغاء» عندما يستطيع الدليل الموسع أن ينقص من تسويغ (ق).

ولعلك تلاحظ معي أن انتقادات جيتير للتحليل المعياري قد أدت إلى تطورات جادة وخطيرة في الإبستمولوجيا، وأن الغالبية العظمى من الإبستمولوجيين قد استجابوا لها عن طريق البحث عن شرط رابع للمعرفة، وأن البحث عن هذا الشرط الرابع قد سيطر على الدرس الإبستمولوجي منذ أن نشر جيتير مقالته عام 1963 وإلى نهاية السبعينيات. والحق الذي لا مراء فيه أن الإبستمولوجيين قد تعلموا الكثير من هذه البحوث المعرفية فيما يتعلق بطبيعة المعرفة، ولكنهم لم يصلوا إلى إجماع في الرأي على شرط رابع واحد ووحيد. ومهما يكن القول في هذا الأمر، فإن له قيمة عظيمة في رأينا، وهي أنه قد دفع الفلاسفة إلى تقديم تقرير واضح عن مفهوم المعرفة وعن المفاهيم التي يتضمنها وهي الاعتقاد، والصدق، والتسويغ. ونظرا لأن السمة الغالبة على الفلسفة المعاصرة هي المنهج التحليلي، فلا غرابة في أن ترى الفلاسفة وقد قنعوا بالعناية بمفهوم واحد بعينه، فمنهم من عني بالصدق، ومنهم من اهتم بالاعتقاد، ومنهم من حفل بالتسويغ. ولست أجاوز الحق في شيء إذا قلت إن المفهوم الذي حير الفلاسفة وحظي بنصيب الأسد في مناقشاتهم، ولم يصلوا فيه إلى رأي يطمئنون إليه - إن اطمئن الفلاسفة إلى رأي - هو التسويغ.

هوامش الفصل الثاني

(1) Plato, Theaetetus, translated with Notes by John McDowell, Oxford: Clarendon Press, 1985, 146 b. p. 6.

(2) Ibid., 151e, p. 15.

(3) Ibid., 190 b, p. 75.

(4) Ibid., 201 c, p. 93.

(5) Ibid., 206 d, p. 102. 206 e, p. 103. 208 e, p. 105; Jaakko Hintikka, Socratic Epistemology Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.1-10.

(6) C. I. Lewis, Analysis of knowledge and Valuation, second printing. La Salle, Illinois: the Open Court Publishing Company, 1950, p. 9.

(7) A. J. Ayer, The Problem of Knowledge, London, : Macmillan, 1956, p. 35.

(8) R. Chisholm, Perceiving: A Philosophical Study, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957, p. 16.

(9) Irving Thalberg, «In defence of Justified True Belief», Journal of Philosophy, 66, 1969, p. 796.

(10) Edmund L. Gettier, «1s Justified True Belief knowledge ?», in Griffiths, A., Phillips (ed.), Knowledge and Belief, London: Oxford University Press, 1968, p. 145.

(11) Ibid., p. 145.

(12) Ibid., pp. 145-146.

(13) Ibid., p. 146; Stephen Hetherington, «Introduction: Meet the Gettier Problem,» in Stephen Hetherington, ed., The Gettier

Problem, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 1-10.

(14) D. J. O›Connor and Brian Carr, Introduction to Theory of Knowledge, The Harvester Press, 1982, p. 80.

(15) انظر في الحجج الجديدة لتأييد النزعة الشكية الإبستمولوجية التي ظهرت بعد مقالة «جيتير»:

- Pappas, G. S., «Some Forms of Epistemological Scepticism», in Essays of knowledge and Justification, edited by G. S. Pappas and M. Swain, Ithaca, NY: Cornel University Press, 1978, pp. 309-316. and Unger, Peter «A Defense of Scepticism», Philosophical Review, 80, 1971, pp. 198-219.

(16) Robert Almeder, «Truth and Evidence», Philosophical Quarterly, 24, 1974, pp. 365-368.

(17) G.S. Pappas and Swain, M. (eds.) Essays on Knowledge and Justification, introduction, p. 13.

(18) Meyers, R. and Stern, K., «knowledge without Paradox», Journal of Philosophy, 70, 1973, pp. 147-160.

(19) Charles Pailthorp, «knowledge as Justified True Belief», Review of Metaphysics, xxiii, 1969, pp. 25-47. And see Thalberg, Irving, «In Defense of Justified True Belief», pp. 794-803; John Greco, «Post-Gettier epistemology,» Veritas 60, 2015 : 421–37; Rodrigo Borges, Claudio de Almeida, and Peter D. Klein (eds.), Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem. Oxford University Press, 2017, «Introduction,» pp. 1-11.

(20) K . Lehrer, Knowledge, pp. 18-19.

(21) Ibid., pp., 19-20.

(22) R. M. Chsholm, Theory of knowledge, 1966, p. 23.

(23) K. Lehrer, Knowledge, p. 21.

(24) Ibid., p. 21.

(25) G. S. Pappas and M. Swain (eds.), Essays on Knowledge and Justification: Introduction, p. 19.

(26) See Fred Dretske, «Conclusive Reasons» in George, S., and M. Swain (eds.), Essays on Knowledge and Justification, pp. 55-56. And see in this book, G. S. Pappas and M. Swain, «Some Conclusive Reasons Against «Conclusive Reasons», pp. 61-66.

(27) G. S. Pappas and M. Swain, (eds.), Essays on Knowledge and Justification: introduction, pp. 26-27.

(28) Ibid., p. 27.

وقدمت طريقة قابلية الإلغاء بصورة أو بأخرى في مجموعة من الدراسات هي:

- Lehrer, Keith and Thomas Paxson, «Knowledge: undefeated Justified True Belief», in Pappas, G. S. and Swain, M., (eds.), Essays on Knowledge and Justification, pp. 146-154.

- Annis, David, «Knowledge and Defeasibility», in Pappas G. S. and Swain, M. (eds.) OP. Cit., pp. 155-159.

- Swain, Marshall, «Epistemic Defeasibility», in Pappas, G. S. and Swain, M. (eds.), Op. Cit., pp. 160-183.

الفصل الثالث

الاعتقاد

1- أسئلة الاعتقاد

2- معنى الاعتقاد

3- جدل حول الاعتقاد

4- نظريات الاعتقاد:

4-1 النظرية العقلية: الاعتقاد فعل عقلي

4-2 نظرية الاستعداد: الاعتقاد استعداد للسلوك

4-3 نزعة التمثيل: الاعتقاد تمثيل عقلي

4-4 النزعة الاستبعادية: لا توجد اعتقادات

5- أنواع الاعتقاد

6- درجات الاعتقاد

الاعتقاد

«قلت دائما إن الاعتقاد يكون معرفة إذا كان (1) صادقا، و(2) يقينيا، و(3) مكتسبا بعملية موثوقة».

Frank R. Ramsey 1990 :110.

كل معرفة اعتقاد، وليس كل اعتقاد معرفة.

1- أسئلة الاعتقاد

المفاهيم الفلسفية ذات طبيعة خاصة، ولمعرفة هذه الطبيعة، يتعين على الفلاسفة تحديد جغرافية المفاهيم وتاريخها، وبيان معناها ومبناها، وتوضيح قدرتها التفسيرية، وعلاقتها بغيرها من المفاهيم في المجال الواحد على الأقل. ويمكن إدراك كل هذا أو بعضه من خلال طرح بعض الأسئلة المفتاحية. وها هي بعض أسئلة الاعتقاد:

1- ما طبيعة الاعتقاد؟

هناك من يرى أن الاعتقاد فعل عقلي أو تمثيل عقلي لمضمون قضوي معين، وهناك من يرى أن الاعتقاد استعداد لسلوك معين نحو قضية محددة.

2- هل الاعتقاد شرط ضروري للمعرفة أم لا؟

يتفق معظم الفلاسفة على أن المعرفة تستلزم الاعتقاد، بمعنى أن المرء لا يمكن أن يعرف قضية ما لم يعتقد بها.

3- هل الاعتقادات واقعية أم لا؟

دافع بعض الفلاسفة، مثل فودور، عن واقعية اعتقادية doxastic realism تقول إن الاعتقادات توجد، على حين دافع بعضهم عن لا واقعية اعتقادية doxastic anti-realism تقول إن الاعتقادات لا توجد، مثل بول تشرتشلاند، وباتريشيا تشرتشلاند، ودانيال دينيت.

4- ما أطراف علاقة الاعتقاد؟

الإجابة المألوفة: طرفان، أحدهما الذات العارفة، والآخر موضوع المعرفة. مثال ذلك، «تعتقد فاطمة أن الملابس القطنية مريحة». ولكن بعض الفلاسفة، مثل سوينبرن، يدافع عن تقرير تقابلي للاعتقاد يكون فيه الاعتقاد علاقة بين الذات العارفة، وقضية أخرى أو فئة من القضايا التقابلية، مثل «تعتقد فاطمة أن الملابس القطنية مريحة أكثر من الملابس المنسوجة من الألياف الصناعية».

5- هل توجد درجات للاعتقاد؟

الجواب عند بعض الإبستمولوجيين: نعم؛ يمكن الاعتقاد بقضية بدرجة عالية أو منخفضة.

6- ما أنواع الاعتقادات؟

- الاعتقاد الأساسي مقابل الاعتقاد غير الأساسي.

- الاعتقاد الواضح مقابل الاعتقاد الضمني.

- الاعتقاد الحاضر مقابل الاعتقاد الاستعدادي.

وسبيلنا الآن إلى توضيح هذه الإجابات.

2- معنى الاعتقاد

الاعتقاد في اللغة من العقد، والعقد نقيض الحل. ويدل العقد على الشدة والوثوق في الأمر، ومنه عقد البيع وعقد الزواج. والاعتقاد بالمعنى الديني يعنى التصديق بفكرة واعتناقها بيقين. والاعتقاد بالمعنى الفلسفي بصفة عامة هو التمسك بفكرة والتسليم بصحتها ويقوم على اعتبارات عقلية أو اجتماعية أو وجدانية.

والاعتقاد بالمعنى الإبستمولوجي هو موقف عقلي تجاه قضية معينة. وهو فكرة تسيطر على إنسان بحيث يهتم بها، وربما تدفعه إلى سلوك ينسجم معها. يستطيع المرء أن يفسر اعتقاده بفكرة ما في بعض الأحيان، ولا يستطيع ذلك في أحيان أخرى. الاعتقادات التي يكوّنها الشخص بنفسه تدخل في الجانب الأول، ويجوز أن نسميها اعتقادات شخصية. والاعتقادات التي يقتسمها المرء مع أفراد مجتمعه تدخل في الجانب الثاني، ويجوز أن نسميها اعتقادات جمعية. فأنا أعتقد أنني أصحح أوراق الطلاب بدقة وعدل، وأعتقد أنني حريص عليهم وناصح لهم. ومثل هذه الاعتقادات أستطيع أن أقدم لها تفسيرا. ولكن المرء قد يعتقد أحيانا في أمور لا يملك لها تفسيرا مباشرا مثل الاعتقاد أن إسرائيل دست السم للرئيس الفلسطيني ياسر عرفات.

إذن الخطوة الأولى في توضيح طبيعة الاعتقاد هي القول إنه موقف قضوي تجاه قضية. وعندما نقول إن الاعتقاد موقف قضوي فمعنى هذا أن الاعتقاد حالة عقلية تتألف من امتلاك موقف تجاه قضية أو واقعة تصفها القضية. لكن انتبه إلى أنه ليس أي موقف قضوي يعد اعتقادا. فالمواقف القضوية propositional attitudes كثيرة؛ وإلى جانب الاعتقادات، توجد الرغبات، والأمنيات، والمخاوف ونحو ذلك. وما يميز الاعتقاد من هذه المواقف هو أنه موقف تقدر فيه قضية محددة صادقة. فالموقف الذي تتخذه من قضية هو موقف الإقرار بأن القضية تصور العالم

تصويرا دقيقا، أعني تقر أن القضية صادقة. وما هكذا الحال مع الرجاء. صحيح أنه موقف قضوي، ولكنه لا يصف العالم وصفا دقيقا.

وتتميز الاعتقادات بصفة عامة من الحالات المعرفية الأخرى بامتلاك سمات إبستمولوجية معينة. عندما ننسب الاعتقادات إلى كائن معين، فإننا نحاول في الحقيقة أن نضفي شيئا من العقلانية على أفعاله. فالعقلانية والاتساق هما جوهر الاعتقاد(1).

والاعتقاد حالة عقلية mental state وليس حادثة عقلية mental event، لأن الحادثة العقلية ترتبط بزمان معين أو مناسبة محددة، أما الحالة العقلية فأخص ما تمتاز به هو أنها تبقى ما بقي المرء متمسكا باعتقاده.

يقرر شرط الاعتقاد أن أي شخص يعرف قضية أو عبارة معينة نرمز لها بالرمز (ق)، لا بد من أن يعتقد بها. ومن ثمّ إذا زعمت لك على نحو خادع أنني أعرف أن السماء قد أمطرت بالأمس عندما لا أعتقد بذلك، فأنا لا أعرف أن السماء قد أمطرت بالأمس، حتى لو أمطرت بالفعل. وبعبارة أخرى، إذا كنت لا أعتقد أن الحديد يتمدد بالحرارة، فأنا لا أعرف أن الحديد يتمدد بالحرارة. وهكذا يمكن التعبير عن شرط الاعتقاد بالصيغة الشرطية التالية:

إذا كان المرء يعرف أن (ق)، فإن المرء يعتقد أن (ق).

من الواضح أنك لا تصادف من يحاول البرهنة على أن الاعتقاد يمثل شرطا «كافيا» للمعرفة، سواء أكان ذلك في صورة أن الاعتقاد بشيء ما يستلزم معرفته، أم في صورة أن الاعتقاد بأن المرء يعرف شيئا ما يستلزم أن يعرفه المرء. إذ يستطيع الإنسان أن يعتقد بما لا يكون صادقا، على حين أن ما يعرفه المرء لا بد من أن يكون صادقا. لقد اعتقد الإنسان في سالف الأيام أن الشمس تدور حول الأرض اعتقادا راسخا وعلى نطاق واسع مثلما يعتقد الآن بأن الأرض تدور حول الشمس. ولكن الاعتقاد الأخير فقط يمكن أن يكون معروفا دائما لأنه هو الصادق أو المطابق للواقع. وهكذا على حين يكون الاعتقاد الكاذب شائعا تماما، فإن المعرفة الكاذبة تكون محالة. وإذا لم يكن الاعتقاد شرطا كافيا للمعرفة، فهل يمثل شرطا ضروريا لها؟ إن كثيرا من الفلاسفة الذين يوافقون على أن المعرفة لا تستلزم اليقين، سوف يصرون مع ذلك على أن المعرفة تستلزم الاعتقاد(2).

إن الخلاف حول شرط الاعتقاد ينشأ في البداية من الخلاف حول معنى كلمة يعتقد، لأن كلمة يعتقد شأنها في ذلك شأن كلمة يعرف لها أكثر من معنى. والغموض الأساسي في هذه الكلمة الذي

يؤثر في تحليلنا يتعلق بقوة الاقتناع التي يتضمنها القول إن شخصا يعتقد بشيء ما. وأصر بعض الفلاسفة على أن الإنسان ربما يعرف أن شيئا ما يكون صادقا حتى لو افتقر إلى اقتناع بصدقه، على حين أكد آخرون - في وجهة نظر مضادة تماما - أن المرء لا يعرف أن شيئا ما يكون صادقا إلا عندما يكون على ثقة أو يقين من صدق ما يعتقد به. وعلى هذا النحو أنكر بعض الفلاسفة شرط الاعتقاد على أساس أن الإنسان ربما يعرف أن شيئا ما يكون صادقا ولا يعتقد فيه على الإطلاق. وأكد آخرون أنه لكي يعرف المرء أن شيئا ما يكون صادقا لا بد من أن يعتقد في أنه صادق مع يقين جدير بالاعتبار(3).

وفكرة الثقة التي يتطلبها بعض الفلاسفة في الاعتقاد تسترعي نظرنا إلى تمييز كثيرا ما يهمل في الكتابات الفلسفية، وهو التمييز بين الاعتقاد في شيء ما believing in والاعتقاد أن شيئا ما believing that،(4) وهو تمييز انتبه إليه الفيلسوف الإنجليزي هنري برايس الذي عني بالاعتقاد عناية جيدة. نحن نعتقد أن أشياء كثيرة صادقة مثل اعتقادنا أن المخلفات الصناعية ضارة بالبيئة، أو أن 2 + 2 = 4 . في حالات كثيرة نجد أن قولك أنا أعتقد في شيء ما هو طريقة للتعبير عن أنك تعتقد أن هذا الشيء صادق. ولكن في بعض الأمثلة نجد أن قولك أنا أعتقد في شيء ما يعني أكثر من مجرد اعتقادك أن شيئا ما صادق.

خذ مثلا اعتقاد فاطمة في الرفق بالحيوان. تدرك أنه يعني أنها تعتقد أن أشياء منوعة صادقة. إذ تعتقد فاطمة أن الحيوان كائن حي له حق الحياة، وأن الأديان تحث أتباعها على وجوب الإحسان الشامل للحيوان مأكوله وغير مأكوله. وتعتقد أن الله كتب الإحسان على كل شيء. ولكن الاعتقاد في الرفق بالحيوان يبدو أنه يعني شيئا أكثر من مجرد الاعتقاد في صدق أشياء معينة، فقد يعني أن فاطمة لديها ثقة في الإحسان إلى الحيوان إلى درجة أنها سوف تظهر أنواعا من السلوك في هذا السياق. سوف تشارك في جمعيات الرفق بالحيوان، وسوف تساهم في تنظيم الندوات الجامعية لتوعية الطلاب بهذا الأمر، وإذا وجدت حيوانا ملهوفا، سوف تسارع بإغاثته. وأنت تجد أن اعتقاد فاطمة في هذا يتضمن أشياء تتجاوز الاعتقاد أن قضايا معينة صادقة.

ولكن الفلاسفة عند تحليل المعرفة يقصرون تحليلهم على الفكرة المحددة عن الاعتقاد أن وليس الاعتقاد فى، ويرجع ذلك لسهولة تحليل الأولى ووضوحها أكثر من الثانية.

3- جدل حول الاعتقاد

هناك اعتراضات على شرط الاعتقاد تعتمد على حقائق معينة للاستعمال اللغوي. على سبيل المثال، من المعقول وأحيانا من الصحيح تماما القول: «أنا لا أعتقد بهذا، أنا أعرفه» أو «إنه لا يعتقد بهذا، إنه يعرفه». وهذه المحاولة تسعى لإثبات أنه من غير المتسق القول معا إن الشخص

يعرف أن (ق) وإنه يعتقد بأن (ق). وبالتالي فإن المعرفة لا تستلزم الاعتقاد. ولكن هذا الكلام المعقول والصحيح أحيانا لا يستلزم القول إن شرط الاعتقاد كاذب. والسبب الذي يجعل من المعقول أن تقول كلاما كهذا يدخل في باب البلاغة أكثر مما يدخل في باب المنطق. ذلك أن معقولية القول: «أنا لا أعتقد بهذا، أنا أعرفه» لا ترجع إلى أنه من غير المتسق منطقيا القول إن الإنسان يعتقد بما يعرفه، بل ترجع بالأحرى إلى أن هذه طريقة توكيدية لقول: «أنا لا أعتقد فقط بهذا، أنا أعرفه». والتمثيل لهذه الحالات هو الذي يكون من المعقول فيه القول: «هذا ليس منزلا، إنه قصر». هذه طريقة توكيدية للقول: «هذا ليس منزلا فقط، إنه قصر». وبالفعل فإن الشيء الذي يكون قصرا يكون منزلا، أو قل هو منزل وزيادة، ولا يوجد تناقض. وحالما نفهم بلاغة المنطوق التوكيدي، يتلاشى الاتهام بعدم الاتساق المنطقي.

على أن هناك اعتراضا آخر على شرط الاعتقاد يرتكز كذلك على اعتبارات الاستعمال اللغوي، ولكنه أكثر تعقيدا من سابقه، ويستمد من كتابات الفيلسوف الإنجليزي جون أوستن، ويرتكز بخاصة على مقالة «العقول الأخرى» 1946. قارن أوستن التعبير «أنا أعد» بالتعبير «أنا أعرف»، وذهب إلى أن النطق بهذه التعبيرات هو أداء performance لشعيرة معينة تغير من علاقات المرء بالآخرين. ونستطيع أن نفهم الوظيفة «الأدائية» للتعبير «أنا أعرف» فهما حسنا إذا ناقشنا بعض الأمثلة التي يضربها أوستن لما أطلق عليه اسم المنطوقات الأدائية performative utterances. خذ التعبير «أنا أعد»، مثلا، تجد أن المرء حينما يقول «أنا أعد» فإنه لا يقول قولا وإنما ينجز فعلا هو إعطاء الوعد. وهو لا يسعى إلى تقرير شيء، ولا يصف نفسه على أنه يعطي وعدا، وإنما اهتمامه الأساسي أنه يعطي وعدا. ومن الواضح أن استعمال المتكلم المفرد في زمن المضارع له خصوصية في هذا المجال. فإذا استعمل المرء ضمير الغائب قائلا: «إنه يعد» فإنه يصف أو يقرر ما يفعله شخص آخر. وإذا جاء الاستعمال في صيغة المتكلم في زمن الماضي «لقد وعدت»، فإنه يصف شيئا سبق أن قام به. ويرى أوستن أنه عندما أقول «أنا أعد»، فأنا لا أخبرك بحسب بما أعتزم فعله، «ولكن عن طريق استعمال هذه الصيغة (أداء هذه الشعيرة) ، فأنا ألزم نفسي أمام الآخرين وأخاطر بسمعتي بطريقة جديدة»(5). ثم قارن أوستن بين التعبيرين «أنا أعد» و«أنا أعرف»، ورأى أن القول «أنا أعرف» ليس وصفا، وإنما هو قيام بعمل جديد، يقول: عندما أقول: «أنا أعرف» فأنا أعطي الآخرين كلمتي؛ إنني أقدم للآخرين قدرتي على القول إن (س هي ص)(6). ثم ينتهى أوستن إلى نتيجة مؤداها: «إن افتراض أن «أنا أعرف» عبارة وصفية هو مثال واحد للمغالطة الوصفية descriptive fallacy الشائعة هكذا في الفلسفة. وحتى لو كانت لغة معينة وصفية بصورة محضة الآن، فإن اللغة لم تكن في الأصل هكذا... إن نطق العبارات الشعائرية الواضحة، في مناسبات ملائمة، ليس «وصفا» للفعل الذي نقوم به، بل (أداء له)»(7).

وفهمت ملاحظات أوستن هذه على أنها تؤيد إنكار شرط الاعتقاد. وذلك على أساس أنه إذا قبلنا شرط الاعتقاد، فلا بد من التسليم بأنه عندما يقول الإنسان: «أنا أعرف» فإنه يصف حالته على أنها حالة للاعتقاد. وما دام لا يصف نفسه على الإطلاق، وإنما يؤدي شعيرة معرفية - تبعا لأوستن - فإنه لا يدل على أنه في حالة اعتقاد(8).

ورغم أننا لا نستطيع أن نقلل من شأن النتائج المترتبة على فكرة أوستن عن الوظيفة الأدائية للتعبير «أنا أعرف» - مثل القول إن التعبير «أنا أعرف» يتجاوز التعبير «أنا أعتقد» في نوع الالتزام الذي يقدمه للمستمع، لأن «أنا أعرف» تقدم ضمانا، على حين أن «أنا أعتقد» ربما تعني «لا تعول كثيرا على كلامي» - نقول رغم قيمة فكرة أوستن هذه، إلا أننا نميل إلى أن الإنسان قد يستعمل التعبير الواحد لإنجاز مهمتين في نفس الوقت، المهمة الأدائية والمهمة الوصفية. فلو قلت مثلا: «أنا أرغب في كذا»، فإن قولي ربما يقوم بوظيفتين: وظيفة الإخبار بشيء عني، ووظيفة أخرى هي أنني أحملك على أن تفعل شيئا ما. وبصورة مماثلة فإن التعبير «أنا أعرف أن ق» يقوم بوظيفتين: وظيفة تقديم ضمان لك ووظيفة الإخبار بشيء عني، أي أنه يقوم بالمعنى الأدائي والمعنى الوصفي في وقت واحد.

وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، تساءل معي: هل الشخص الذي يحاول البرهنة على أن استعمال «أنا أعرف» لا يمثل استعمالا وصفيا لأنه أدائي يقع في المغالطة الأدائية performative fallacy؟ الجواب: نعم. لأنه حتى لو كان أوستن على صواب في التوكيد على أنه عندما أقول: «أنا أعرف أن س هي ص»، فأنا أقدم للآخرين قدرتي على القول إن س هي ص، فإن أداء هذا الفعل ينسجم تمام الانسجام مع وصف المرء لنفسه على أن يعتقد بتسويغ كامل في أن س هي ص. وبالفعل فإن افتراض أنني أصف نفسي هكذا عندما أقول: «أنا أعرف أن س هي ص» يساعد في تفسير الطريقة التي أقدم بها للآخرين قدرتي على القول إن س هي ص من خلال القول: «أنا أعرف أن س هي ص»(9).

لقد أكد تشزم على انسجام الاستعمال الوصفي للكلمات أو التعبيرات مع الاستعمال الأدائي لها عندما قال: «افتراض أن أداء الوظيفة غير الوصفية غير متسق مع الأداء المتزامن للوظيفة الوصفية، يجوز أن يسمى (بالمغالطة الأدائية).(10)»

وهكذا نرى أن الاستعانة بالاستعمال اللغوي للكلمتين «أعرف» و«أعتقد» في الاعتراضين السابقين لا يفضي إلى إنكار شرط الاعتقاد، لأن «التوكيد» الخاص في الاستعمال الوارد في

الاعتراض الأول، و«الأداء» الخاص في الاستعمال الوارد في الاعتراض الثاني يتسقان تمام الاتساق مع افتراض أن المرء الذي يقول إنه يعرف أن (ق) يقول شيئا يستلزم أنه يعتقد بأن (ق).

ويحسن بنا أن نشير إلى نقطتين تلقيان الضوء على مفهوم الاعتقاد قبل معالجة نظريات الاعتقاد. تتمثل النقطة الأولى في التمييز بين الاعتقاد الفعلي أن (ق) والقضية (ق) ذاتها. وسوف نستعمل بداية كلمة اعتقاد للدلالة على موقف عقلي أو فاعلية عقلية ونفسية، أما موضوع الاعتقاد وهو القضية فسوف نغض النظر عنه. النقطة الثانية هي أن الاعتقاد يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، وهو في ذلك يختلف عن المواقف العقلية الأخرى مثل الأمل والرغبة والندم والإعجاب والرجاء. ورغم أن مثل هذه المواقف العقلية تشارك الاعتقاد في الموضوع الذي تنصب عليه أوتتجه إليه وهو القضية، بمعنى أننا نندم على (ق) ونرغب في (ق) ونعجب بـ (ق)، فإن الاعتقاد يتميز عنها بكون الصدق والكذب هو التقييم الذي يتناسب معه أكثر مما يتناسب معها.

4- نظريات الاعتقاد

<1-4- النظرية العقلية: الاعتقاد فعل عقلي

يمكن أن نتعرف على ملامح الصورة المبكرة للنظرية العقلية في كتاب ديفيد هيوم رسالة في الطبيعة البشرية حيث طرح سؤالا ليتيح لنفسه فرصة الإجابة عنه وهو: أين يكمن الاختلاف بين الشك والاعتقاد؟. والذي يفهمه من الشك في قضية معينة هو عدم الاعتقاد بها أو التفكير فيها من غير اعتقاد. وجواب هيوم عن سؤاله هو: إن الاعتقاد فكرة قوية مفعمة بالحيوية ترتبط بانطباع حالي. وبالتالي فإن اعتقاد الشخص أن (ق) يكافئ امتلاك الشخص لفكرة مفعمة بالحياة عن (ق) وحاضرة في وعيه.

ولست بواجد صعوبة في أن تدرك كيف أن فلسفة هيوم في العقل قد أجبرته على هذا التقرير عن الاعتقاد، تلك الفلسفة التي تفسر التفكير على أنه حضور أفكار مباشرة للوعي (وهي وجهة نظر اقتسمها ديكارت)، وتنظر إلى هذا الوعي بالأفكار بوصفه مماثلا تماما للإدراك الحسي العادي. أما تغيير الأفكار في نظرية هيوم فيتحقق بطريقتين: إما عن طريق إضافة أفكار أخرى إليها أو عن طريق تغيير درجة قوتها وحيويتها. ومادام هيوم يظن أن الاعتقاد لا يضيف فكرة أخرى إلى الفكرة التي تم التفكير فيها، فإن الاعتقاد يمكن فقط أن يكون موضوعا لدرجة أكبر من الحيوية. ومن ثمّ يكون الاعتقاد فكرة مفعمة بالحيوية(11).

على أن النظرية العقلية عند هيوم تخفق في أن تقدر طريقتنا في التفكير حول الاعتقاد حق قدرها. وهناك عيبان أساسيان في هذه النظرية. يتمثل الأول في أنها لا تقيم وزنا لوجهة نظر معقولة تماما تقول إننا نستطيع أن نتحدث عن أشخاص يعتقدون بأشياء على الرغم من أنه لا توجد أفكار مفعمة بالحيوية في وعيهم. فأنت تستطيع أن تنسب بصورة معقولة الاعتقاد بأن كل مخلوق لا محالة ميت لشخص نائم أو ليس واعيا، أو لا يفكر في هذه الأشياء في وقت نسبتها إليه. وأنت نفسك لا تتوقف عن الاعتقاد بأن 5 + 5= 10 كلما صرفت انتباهك عن علم الحساب.

والعيب الأساسي الثاني في النظرية العقلية عند هيوم هو أنها تسيء تفسير عملية إسناد الاعتقاد. وفي حالة نسبة الاعتقادات للآخرين، تشترط النظرية بوضوح أن نثبت حضور الفكرة المفعمة بالحياة في عقل الشخص، ولكننا على العكس من ذلك نؤسس عمليات إسناد الاعتقاد التي نقوم بها على ما يقوله الشخص وما يفعله. وإذا نظرنا إلى عمليات الإسناد الذاتي، أي إسناد المرء الاعتقادات إلى ذاته، فإن النظرية العقلية عند هيوم ملتزمة بأن تقول إنها تفعله على أساس الوعي بالفكرة المفعمة بالحياة، ولكن هذه الطريقة ليست طريقتنا في الإسناد الذاتي. إن معرفتنا باعتقاداتنا الخاصة لا تكون نتيجة للاكتشاف الاستنباطي للأفكار المفعمة بالحياة[12].

إن هذه النقائص الأساسية في نظرية هيوم دفعت عالم المنطق الإنجليزي كوك ولسون إلى وضع نظرية متطورة في كتابه الذي نشر بعد وفاته بعنوان العبارة والاستدلال عام 1926، وقبل هذه النظرية وعدلها هنري برايس في مقالته «بعض الاعتبارات حول الاعتقاد». وتبعا لهذه النظرية، يشمل الاعتقاد ربطا لفعلين منفصلين: (1) التفكير entertaining في القضية (ق) و (2) الموافقة assenting على هذه القضية أو قبولها adopting. وتتألف الموافقة على (ق) من عنصرين، أحدهما إرادي volitional والآخر انفعالي emotional. أما العنصر الإرادي فهو تفضيل القضية (ق) على قضايا أخرى بديلة. وأما العنصر الانفعالي فهو الإحساس بدرجة معينة من الثقة فيما يتعلق بـ (ق).

ويوضح برايس هذه الفكرة بالمثال التالي: هب أننا فقدنا قطة. وأخذنا نفكر في القضايا القائلة إن القطة في المطبخ، وإنها في دلو الفحم، وإنها خلف الأريكة، ونبحث أو نتساءل حول هذه القضايا الثلاث. ولا نعتقد بواحدة منها حتى الآن. ولكننا نسمع بعد ذلك مباشرة مواء القطة في اتجاه المطبخ، وعلى الفور «نقبل» أو «نوافق» على القضية القائلة إن القطة في المطبخ، ونرفض أو نعترض على القضيتين البديلتين[13].

والاعتقاد في تحليل برايس السابق هو موافقة مقتنعة reasoned assent على القضية. وأدرك كوك ولسون وجود نوع آخر من الحادثة نسميها الاعتقاد ونعبر عنها بقولنا «يكون تحت الانطباع بأن ق»، ويسميها برايس مجرد القبول mere acceptance أو التسليم بصحة شيء. ويوضحها بقوله: «يأتي المثال التقليدي للقبول على النحو التالي. نرى إنسانا يسير أمامنا في الشوارع وله شعر أحمر ويرتدي معطفا أزرق قاتما. ومن غير أي وزن للدليل أو أي تفكير في البدائل نقفز مباشرة إلى النتيجة القائلة إنه صديقنا سميث. ونجري نحوه ونصفعه على قفاه. وبعد ذلك نكتشف أنه ليس سميث على الإطلاق، وإنما شخص غريب تماما»(14).

الاعتقاد إذن هو الموافقة المعقولة على القضية التي نفكر فيها، ومجرد القبول هو الفقدان غير المعقول للمعارضة. ويضيف برايس إلى هذين النوعين من الاعتقاد اللذين قدمهما كوك ولسون نوعا ثالثا يسميه الثقة المعقولة reasonable assurance. وتقع الثقة المعقولة في منزلة وسطى بين الموافقة المعقولة ومجرد القبول. وهذا النوع من الاعتقاد يملكه المرء تجاه صدق صديقه، والذي لا يأتي نتيجة للتأمل والبحث الواعي بين البدائل وتحديد الدليل، وإنما يكون محصلة للمعرفة الطويلة بسلوك هذا الصديق. ويجري تعريف الثقة المعقولة على أنها نفور تصاعدي من الشك في القضية موضوع التفكير حيث يسبب النفور سلسلة من الخبرات التي توجد في الواقع.

4->2 نظرية الاستعداد: الاعتقاد استعداد للسلوك

لقد واجهت النظرية العقلية في الاعتقاد عند هيوم صعوبات كثيرة دفعت الفلاسفة إلى البحث عن نظرية بديلة، فجاءت نظرية الاستعداد disposition theory، ويقال أحيانا النزعة الاستعدادية dispositionalism. والحق أن هيوم قد أشار من طرف خفي إلى نظرية الاستعداد في تذييل لكتابه رسالة في الطبيعة البشرية وذلك عندما يقول إن الاعتقاد «هو شيء يحسه العقل، ويميز أفكار الحكم عن أوهام التخيل ويمنحها مزيدا من القوة والتأثير... ويجعلها المبادئ الحاكمة لكل أفعالنا»(15).

ثم جاء التعبير الواضح إلى حد كبير عن نظرية الاستعداد على يد الفيلسوف الأسكتلندي ألكسندر بين إذ نراه يقول في كتاب الانفعالات والإرادة: «لا معنى للاعتقاد إلا بالإشارة إلى أفعالنا»، وفي كتاب العلوم العقلية والأخلاقية يكتب قائلا: «إن الاختلاف بين مجرد التصور أو التخيل بشعور قوي أو بدونه من ناحية والاعتقاد من ناحية أخرى هو الفعل أو الاستعداد للفعل عندما تتاح الفرصة»(16). وحظيت هذه الوجهة من النظر بمزيد من التأييد من جانب بعض الفلاسفة مثل تشارلز بيرس وهانز رايشنباخ ورودلف كارناب وريتشارد بريثويت. وكان الرأي عند بريثويت في مقالته «طبيعة الاعتقاد»

أن الجملة «أنا أعتقد أن «ق» تعني ربط قضيتين: (1) أنا أفكر في (ق) و (2) أنا أملك استعدادا للفعل كما لو كانت (ق) صادقة. وعنصر التفكير الذي سلم به بريثويت ربما يعد غريبا على نظرية الاستعداد ويمثل عودة غير مرغوبة إلى النظرية العقلية.

ومنذ أن نشر جلبرت رايل كتابه المشهور مفهوم العقل شاع مصطلح استعداد بين الفلاسفة شيوعا كبيرا، وأصبح من المألوف تشبيه إسناد الاعتقادات إلى الناس بإسناد الاستعدادات إلى الموضوعات أو الأشياء. وعندما يسمع المرء كلمة استعداد يتبادر إلى الذهن أول ما يتبادر الصفات النفسية مثل المرح وسرعة الانفعال والتي تنسب إلى الأشخاص. غير أن الحديث الفلسفي عن الاستعداد يتجه إلى خواص فيزيائية للأشياء المادية مثل قابلية الذوبان، وسرعة الانكسار، وقابلية التمدد، وغيرها.

والحق أن تشبيه الاعتقاد بالاستعداد يلقي بأضواء شارحة على طبيعة الاعتقاد، ويتمتع ببعض المزايا إذا قورن بالنظرية العقلية. ومن أبرز مزايا هذا التشبيه أنه يتيح لنا أن نميز بين استعداد الشيء وإظهار هذا الاستعداد، فنميز مثلا بين سرعة انكسار قطعة من الزجاج وانكسارها بالفعل. ومن ثمّ ندرك أن الاستعداد لا يستلزم إظهاره. فأنت ترى أن لوح الزجاج يكون سهل الانكسار في جميع الأوقات حتى انكساره الفعلي، وربما لا ينكسر على الإطلاق. وأنت تدرك أن قطعة السكر تكون قابلة للذوبان في الماء في جميع الأوقات حتى تضعها في الماء، وقد لا تضعها، وهي في جميع الأحوال تملك الاستعداد.

وبصورة مماثلة نستطيع أن نميز بين الاعتقاد وإظهاره أو التعبير عنه، فنميز بين اعتقاد محمد بأن «القدس عربية وإسلامية» وفعل الكلام والأفعال الأخرى التي يتم فيها إظهار الاعتقاد. وبالتالي يتبين لنا أن امتلاك الاعتقاد لا يستلزم إظهار الاعتقاد أو التعبير عنه.

وفيما يتعلق بمعرفة الاعتقادات تجد أن نظرية الاستعداد لا تخلو من فائدة، لأننا نعرف في الحقيقة اعتقادات الآخرين من سلوكهم ويدخل في ذلك سلوكهم اللفظي. ونستطيع أن نتوصل إلى معرفة اعتقاداتنا الخاصة عن طريق التأمل في سلوكنا. وليس من شك في أن هناك ضعفا واضحا في نظرية الاستعداد في هذا الجانب، وذلك عندما تلتزم بالزعم القائل إن كل معرفتنا بالاعتقادات تكون بهذه الطريقة غير مباشرة، وبالتالي تنكر الحقيقة التي مؤداها أن عمليات الإسناد الذاتي لا تقوم عادة على السلوك، وإنما تقوم على تأمل داخلي في نشاطنا العقلي. ويرى بريثويت أن هناك طرقا للمعرفة الذاتية (1) الاستقراء المباشر من معرفتي لسلوكي في الماضي على معرفة سلوكي في المستقبل، (2) التركيز على إحساساتي، فربما أملك إحساسا بالاقتناع نحو القضية التي أفكر

فيها، وأستدل بأنني سوف أعمل وفقا له. وكل طريق من هذين الطريقين غير مباشر. وتخفق نظرية بريثويت في أن تقدم طرقا مباشرة يتعذر علينا إنكارها لكثير من اعتقاداتنا[17].

ولكن كارناب اقترح في كتاب المعنى والضرورة صورة من نظرية الاستعداد تقدم هذه الطرق المباشرة لاعتقاداتنا. وهذه الصورة هي ببساطة توسيع فكرة «يكون مستعدا للفعل كما لو كانت (ق) صادقة» لتشمل - بالإضافة إلى الأفعال الجسدية غير اللفظية كما تصورتها نظرية بريثويت - هذه الأفعال اللفظية مثل القول: «أنا أعتقد أن ق» أو ببساطة «ق»، أو يأتي جواب المرء: «نعم» عندما يسأل: هل الحقيقة أن «ق»؟». وإذا كنا نعبر عن اعتقاداتنا في صورة لفظية، فلا بد أن تشمل نظرية الاستعداد هذا السلوك اللفظي. وعلى هذا النحو نستطيع النظر إلى «الإسناد الذاتي للاعتقادات» على أنه موقف مثل هذا، بدلا من أن ننظر إليه على أنه بحث داخلي عن فاعلياتنا العقلية أو إشارة داخلية لسلوكنا الخاص. والشيء الأكثر من هذا أن السلوك اللفظي يرتبط بالاعتقاد بوصفه تجليا للاستعداد. فهل تطمح إلى شيء «مباشر » أكثر من هذا ؟[18]

وإذا استثنينا الاعتقادات العامة، نستطيع أن نضع نقطتين أساسيتين للتمييز بين الاستعدادات والاعتقادات.

(1) النقطة الأولى للتمييز بين الاستعدادات، مثل سرعة الانكسار ، والاعتقادات هي أن مفهوم الاستعدادات يتضمن فكرة سبب أولي من نوع معين يظهر الاستعداد. فالزجاج السهل الانكسار هو سهل الانكسار لأنه ينكسر «عندما يصدم». وقطعة السكر قابلة للذوبان لأنها تتحلل «عندما توضع في ماء». ولكن مفهوم الاعتقادات يبدو أنه لا يتضمن فكرة الأسباب الأولية التي تؤدي إلى إظهار الاعتقاد أو التعبير عنه. لقد لفت نعوم تشومسكي الانتباه مرارا وتكرارا إلى أن أفعال الكلام تتميز بطبيعة مستقلة عن المثير ، وجاء ذلك في إطار نقده المتكرر للنظرية السلوكية في اللغة. وأوضح تشومسكي أن المتكلم عندما ينطق بجملة صحيحة نحويا وذات معنى، فإن هذا لا يعني أنه لا بد من أن يوجد بصفة عامة مثير خارجي مميز جعله ينطق هذه الجملة، لأن ما ينطقه المتكلم يتحدد إلى حد ما عن طريق اهتماماته وأغراضه، ولا يرجع بالضرورة إلى مثير خارجي. ولقد أشار أرمسترونج إلى أن تجليات الاعتقادات أو تعبيراتها مستقلة عن المثير بصورة مماثلة، على حين أن تجليات الاستعدادات مثل سرعة الانكسار تكون متوقفة على المثير – stimulus< dependent.[19]

(2) النقطة الثانية للتمييز بين الاستعدادات والاعتقادات هي أن الاستعدادات يتم إظهارها، إذا حدث ذلك، بطريقة واحدة، أما الاعتقادات فيتم إظهارها، إذا حدث ذلك، بطرق كثيرة على نحو

غير محدود. فإذا تجلى الاستعداد، مثل سرعة الانكسار، فإنه يتجلى بطريقة واحدة فقط، وذلك عن طريق انكسار الشيء سريع الانكسار إذا اصطدم بشيء آخر. ولكن الاعتقاد بأن الشمس مركز الكون يمكن أن يتجلى بأكثر من طريقة[20].

ولقد سبق أن انتبه رايل إلى هذا الاختلاف وحاول مواجهة الصعوبة بالتمييز بين الاستعدادات ذات الخط الواحد single - track والاستعدادات ذات الخط المتعدد multi-track. وذهب إلى أن سرعة الانكسار هي استعداد ذو خط واحد، وبالتالي يتم إظهاره بطريقة واحدة فقط. ولكن اعتقاد محمد بأن الأرض مستديرة يمكن إظهاره بطرق كثيرة بشكل غير محدود. إنه استعداد ذو خط متعدد[21].

ورغم وجود تشابهات مهمة لا سبيل إلى إنكارها بين حالات الاستعداد وحالات الاعتقاد، فإن مثل هذه التمييزات المشار إليها تمثل مشكلة تواجه القول إن الاعتقادات غير العامة هي نوع من الاستعداد.

وهناك مشكلة أخرى تواجه نظرية الاستعداد وهي أن هذه النظرية تفسر الاعتقاد بأن «ق» على أنه استعداد يظهر في ظرف «ظ» عن طريق الفعل «ف». والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو التفسير الذي يمكن تقديمه لقيام المعتقد بهذا الفعل؟ ننظر إلى رغباته واعتقاده بأن «ق» لتقديم التفسير، ولكن إذا كان اعتقاده «متساويا» مع فعله «ف» في ظرف «ظ» فإنه يكاد لا يستطيع أن يقدم جانبا من التفسير. ومن ثمّ فإن الفعل «ف» يفتقر إلى تفسير في نظرية الاستعداد[22].

تبين مما أسلفناه أن هناك صعوبات تواجه النظرية العقلية ونظرية الاستعداد، ولكن الحق يلزمنا بالقول إن كل نظرية منهما تضع يدها على جانب من الحقيقة بطريقة العميان في إدراكهم للفيل في تشبيه أفلاطون. فإذا نظرت إلى النظرية الأولى، تجد أنه من الصحيح بصفة عامة أن الاعتقاد ليس فعلا عقليا، ولكنك تجد مع ذلك أن اكتساب acquistion الاعتقاد غالبا ما يكون فعلا عقليا، لأننا نتوصل إلى اعتقاداتنا عن طريق عملية تفكير مدروس وحكم أو قرار في نهاية الأمر، وهذا الحكم هو حادثة عقلية يمكن تحديد تاريخها. وفيما يختص بالنظرية الثانية يتعذر علينا أن نسوي الاعتقاد بالاستعداد السلوكي، ومع ذلك فإن الاعتقاد يرتبط بالسلوك ارتباطا وثيقا. والرأي عندي أن نظرية الاستعداد أكثر قابلية للتطبيق من النظرية العقلية، ومن ثمّ فإن قدرتها التفسيرية للاعتقاد تفوق بكثير قدرة النظرية العقلية، ولا عجب بعد ذلك أن تحظى بتأييد كبير من فلاسفة القرن العشرين الذين أيدوا النزعة السلوكية في علم النفس وصبغوها بصبغة فلسفية.

3->4 نزعة التمثيل: الاعتقاد تمثيل عقلي

تستطيع أن تقول بعد هذا الذي عرضته عليك إن نظرية الاستعداد أرجح وزنا وأعلى قيمة من النظرية العقلية وأكثر منها إقناعا، ومع ذلك فهناك نظرية ثالثة أكثر إقناعا منهما، وهي نزعة التمثيل التي ترى أن الاعتقاد حالة عقلية تتضمن امتلاك تمثيل معين حاضر في عقل المرء، إما بطريقة واعية أو مخزونة. وتنظر هذه النظرية إلى اعتقاد المرء بقضية معينة على أنه حالة مستمرة لدى المرء، حالة تبقى طوال الوقت الذي يتمسك فيه بالاعتقاد.

ولو أننا تساءلنا من جديد عن حاجتنا إلى الاعتقاد، لجاء الجواب عند فرانك رامزي أن الاعتقاد مرشد للفعل. لقد ذهب رامزي في مقالة «القضايا العامة والسببية» إلى أن الاعتقاد خريطة نسترشد بها(23). وأنت تلاحظ أنه ينسب صفتين للاعتقاد، الأولى أنه «خريطة» والثانية أنه شيء ما «نسترشد به».

صحيح أن فتجنشتين لم يتكلم مباشرة عن الاعتقاد في الرسالة، ولكن ربما يكون تشبيهه للجمل أو القضايا بالصور هو الذي أوحى لرامزي أن يشبه الاعتقادات بالخرائط(24). ولكن فكرة رامزي بحاجة إلى تعديل. إذ يصلح كثير من الاعتقادات لإرشاد أفعالنا ويمكن النظر إلى هذا على أنه مسوغ لوجودها. ومع ذلك فليس من الصواب تماما النظر إلى الاعتقاد ببساطة على أنه مرشد للفعل، لأننا نستطيع أن نكتسب اعتقادات لا تتصل بما نفعله بصلة وثيقة، وأمثلة ذلك تتجلى في الاعتقادات المتعلقة بالماضي البعيد أو المستقبل البعيد، مثل الاعتقاد بأن الشمس سوف تصبح نجما خامدا في نهاية الأمر. وليس من شك في أن تعديل فكرة رامزي على هذا النحو سوف يقدم تمثيلا مفيدا، إذ نستطيع أن نفكر في اعتقاداتنا على أنها متحدة لتشكل تقريرا عن عالمنا، وخريطة للواقع، وما دام المعتقد على قيد الحياة، فإنه يضيف اعتقادات ويستبعد أخرى بصورة مستمرة، أي أنه يضيف جوانب إلى خريطته أو يستبعد أخرى. وتعديلنا لفكرة رامزي ينتهي بنا إلى أن نسترشد أحيانا بهذه الخريطة، وأن نقيمها لذاتها بالإضافة إلى تطبيقاتها العملية(25).

إن النظر إلى الاعتقاد بأن «ق» على أنه امتلاك «ق» في الخريطة العقلية لدى المرء هو النظر إلى الاعتقاد على أنه حالة عقلية مستمرة لدى المرء. وهذا الوجهة من النظر تنجو من الانتقادات التي تواجه تقرير الفعل العقلي فيما يتعلق باستمرار الاعتقادات بصفة عامة، زد على ذلك أنها تتقاسم مع نظريات الاستعداد الفائدة التي مؤداها أن الاعتقادات ليست في حاجة إلى أن تظهر في أي سلوك فعلي. بل إنها تمتاز عليها وذلك عندما تدخل تحسينا على نظريات الاستعداد عن طريق الاحتفاظ بالاعتقادات والنتائج السلوكية منفصلة، وبالتالي تجيز للاعتقادات أن تقدم تفسيرات لأفعال الناس(26). ويمثل هذا حلا للمشكلة التي واجهت نظرية الاستعداد والتي أسلفنا الإشارة إليها.

ولقد توسع أرمسترونج في نزعة التمثيل في كتاب الاعتقاد والصدق والمعرفة. وهناك ملمحان أساسيان في نظرية أرمسترونج الأول أنه يرى أن خرائط الاعتقاد مرشدة للفعل وتختلف في ذلك عن خرائط الفكر، وبهذا الرأي يقتسم مع رامزي الجانب السلوكي، إذ نراه يقول: «يجب أن نميز بين الاعتقادات ومجرد الأفكار؛ بين الاعتقاد بأن الأرض مسطحة ومجرد التفكير في هذه القضية بينما لا يعتقد بها. والآن إذا تم التفكير في أنها تستحق أن تكون خرائط للعالم وإن كانت غير دقيقة. فماذا يفصل خرائط الاعتقاد belief - maps عن خرائط الفكر thought - maps؟ يسأل هيوم في كتاب رسالة في الطبيعة البشرية ما الذي يميز الاعتقاد بشيء ما عن مجرد التفكير في هذه الفكرة. ويزعم أنه أول فيلسوف يطرح هذا السؤال: وبالتالي يجوز أن نسمي مشكلة التمييز بين خرائط الاعتقاد وخرائط مجرد التفكير باسم مشكلة هيوم. وتقدم لنا صياغة رامزي الحل الذي سبقه إليه هيوم بدرجة ما، وهو أن الاعتقادات هي خرائط نسترشد بها... فالقضايا التي نفكر فيها تشبه الخرائط الوهمية التي وضعت عبثا، ولكن الاعتقادات هي خرائط للعالم نكون على ضوءها على استعداد للفعل»(27).

أما الملمح الثاني في نظرية أرمسترونج فيتمثل في نظريته المادية العامة في الإنسان، والتي ترى أن الصفات العقلية تتطابق تطابقا ممكنا مع الصفات الفيزيائية. يقول: «وإذا استطعنا أن نطابق (بصورة ممكنة) العقل بالمخ، كما أعتقد، فإن الخريطة سوف تكون بصورة حرفية خريطة في رأس المعتقد»(28). غير أنني لا أوافق أرمسترونج على نظريته المادية في العقل ولست في حاجة إلى تفصيل هذا الخلاف الآن.

وإلى جانب النظر إلى الاعتقادات بوصفها تشبه الخرائط، هناك فلاسفة آخرون في نزعة التمثيل، مثل فودور، يرون أن التمثيلات العقلية التي تشكل الاعتقادات هي جمل في لغة الفكر <language of thought (29.>) وخلاصة هذه الفكرة أن العقل له لغة فكر خاصة به مثلما يملك الكمبيوتر لغة مشفرة خاصة به. ولغة الفكر أشبه شيء بلغتنا العادية المنطوقة إلى درجة أن المضامين في لغة الفكر يرتبط بعضها ببعض بطريقة مناظرة لطريقة ارتباط المضامين القضوية للجمل في لغتنا العادية. وأصبح البحث في الطبيعة الدقيقة للتمثيلات العقلية مسألة خلافية في فلسفة العقل واللغة والإبستمولوجيا أيضا.

وهكذا تقرر نزعة التمثيل أن مجرد تمثيل المضمون القضوي في عقل المرء لا يكون كافيا للاعتقاد، وإنما لا بد من أن يملك الفاعل هذا المضمون بطريقة معينة لكي يعتقد القضية التي يعتقدها. وهذه الطريقة هي أن المضمون التمثيلي لا بد من أن يكون حاضرا في عقل المرء على نحو يؤدي دورا سببيا ملائما في حياته الإدراكية وسلوكه. وإن شئت عبارة موجزة تلخص لك جوهر نزعة التمثيل، فهاك هي: لكي يملك المرء الاعتقاد أن ق، فلا بد من (أ) أن يملك تمثيلا

للمضمون ق في عقله، و(ب) يملك المضمون ق في عقله بطريق تؤدي دورا ملائما في حياته العقلية.

4->4 النزعة الاستبعادية: لا توجد اعتقادات

هذه نظرية سلبية في الاعتقاد لأنها تستبعد الاعتقادات وتنكر وجودها. وقال بها بعض الفلاسفة مثل بول تشرتشلاند، وباتريشيا تشرتشلاند، ودانيال دينيت، وستفن ستيش في كتاباته المبكرة(30). والرأي عند هؤلاء الاستبعاديين، ومن جرى في غبارهم واحتذى مثالهم، أن الكلام عن الاعتقادات من بقايا علم النفس الشعبي folk psychology الذي سوف يأخذ طريقه إلى الزوال مع تقدم علم الأعصاب وعلم النفس. وكلمة «الاعتقاد» في رأي هؤلاء مماثلة لكلمات علمية تم التخلص منها بعد تقدم معرفتنا بالعالم. فالاعتقاد، شأنه في ذلك شأن «الأثير» و«اللاهوب» كلمة فارغة لا تشير إلى شيء في الواقع. ويزعم الاستبعاديون أنه حالما ندرك أنه لا يوجد شيء تشير إليه كلمة «الاعتقاد» فسوف نتوقف عن استعمالها، اللهم إلا إذا استخدمناها لبيان أن بعض النظريات المخفقة تستعمل ألفاظا فارغة.

والشيء المحقق أن النزعة الاستبعادية هي صورة متطرفة من النزعة المادية في العقل. وتعتمد على أن التطور في علم الأعصاب وعلم النفس سوف يدفعنا يوما ما إلى التخلي تماما عن المفاهيم العقلية مثل الاعتقاد. ومع ذلك فإن هذا الظن لم يجد من تقدم دراسات المخ والأعصاب والعلم المعرفي ما يؤيده، ولقد انقضى ما يزيد على ربع قرن منذ ظهور هذه النزعة ولم تجد ما يثبتها، ويبدو أن ذلك لن يتحقق في المستقبل القريب. وكنت قد أشرت في كتابي فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل، 2007 إلى أن النزعة الاستبعادية للوعي عامة والاعتقاد خاصة تفند ذاتها(31). فهي تنكر وجود الحالات القصدية والاعتقادات والرغبات ونحو ذلك. وإذا كان المرء لا يعتقد بأي شيء، فكيف نستطيع نحن الاعتقاد بالدعوى الاستبعادية؟ إذا كان المرء لا يفكر ولا يملك أسبابا للفعل، فكيف يتوقع الاستبعاديون منا قبول حجتهم؟ وأبسط عناصر قبول الحجة هو قبول الاعتقاد بنتيجتها. ولكن هذا لا مجال له إذا صحت النزعة الاستبعادية.

5- أنواع الاعتقاد

5->1 الاعتقاد الواضح مقابل الاعتقاد الضمني

لكي تعتقد عائشة أن كل العرب أخوة، وفقا لنزعة التمثيل، فلا بد من أن تملك تمثيلا عقليا للمضمون «كل العرب أخوة». وعندما تملك تمثيلا عقليا لهذا المضمون القضوي في عقلها، سواء

أكان ذلك بصورة واعية أم بصورة مخزونة في الذاكرة، فإنها تعتقد بوضوح أن «كل العرب أخوة». والاعتقاد الواضح إذن هو الذي يملك مضمونه تمثيلا واضحا في عقل المرء في الوقت الحالي.

وفي مقابل الاعتقاد الواضح explicit belief هناك اعتقاد ضمني implicit belief. وعندما يملك المرء اعتقادا ضمنيا، فإنه لا يملك تمثيلا عقليا للمضمون القضوي لهذا الاعتقاد بصورة حالية في عقله. وأوضح جلبرت هارمان وجود الاعتقادات الضمنية بعدة طرق(32)، منها أن هذه الاعتقادات تكون قابلة للاستدلال بسهولة من اعتقادات واضحة. مثال ذلك، تعتقد سارة أن هناك ألف كتاب على الفلاشة، ومن ثمّ تملك دليلا عقليا للمضمون «يوجد ألف كتاب على الفلاشة». وتستطيع أن تستدل بسهولة من هذا الاعتقاد اعتقادات أخرى، من قبيل هناك أقل من ألف وخمسمائة كتاب على الفلاشة، أو هناك أقل من ألف ومئة كتاب على الفلاشة، ونحو ذلك.

ورغم أن سارة تستطيع الاستدلال على صدق هذه القضايا الإضافية لأنها تلزم عن اعتقادها الواضح، فإنها لا تملك تمثيلات عقلية لمضمون هذه القضايا في عقلها في الوقت الحاضر. ولذلك نقول إنها تعتقد بهذه القضايا الإضافية اعتقادا ضمنيا.

2->5 الاعتقاد الحاضر مقابل الاعتقاد الاستعدادي

يعتمد التمييز بين الاعتقاد الحاضر occurrent والاستعدادي dispositional على وعي المرء بالاعتقاد. فإذا كان المرء يفكر في الاعتقاد تفكيرا جاريا وماثلا أمام الوعي، كان الاعتقاد حاضرا. أما إذا كان الاعتقاد مخزونا في ذاكرة المرء وفي انتظار تذكره، فإنه يكون اعتقادا استعداديا.

ومادامت الاعتقادات إما أن يفكر فيها المرء حاليا أو تكون مخزونة في عقله وترشد حاليا تفكيره أو سلوكه، فلا بد من أن تكون اعتقادات واضحة. ومن ثمّ تستطيع القول إن كل الاعتقادات الحاضرة واضحة، ولكن ليس كل الاعتقادات الواضحة حاضرة. وسر ذلك هو أن بعض الاعتقادات الواضحة ربما تكون استعدادية. والاعتقاد الاستعدادي الواضح هو اعتقاد واضح يكون مخزونا حاليا في عقل المرء، ولا يكون حاضرا حاليا ولكن من الممكن أن يكون هكذا. تشكل عائشة اعتقادا واضحا بأن كل العرب أخوة، وتخزن هذا الاعتقاد في ذاكرتها وتملك له تمثيلا عقليا، ويبقى في انتظار تذكره، ومن ثمّ يكون استعداديا. وهو استعدادي لأنه اعتقاد تملكه ولا

يكون ماثلا الآن أمام الوعي. وهو واضح مادامت تملك تمثيلا عقليا ملائما لمضمونه. ورغم أن بعض الاعتقادات الاستعدادية واضحة، فليست كلها واضحة. وأي اعتقاد ضمني سيكون استعداديا.

ويمكن أن نوضح العلاقة بين التمييز الواضح/الضمني والتمييز الحاضر/الاستعدادي على النحو التالي:

1- كل الاعتقادات الحاضرة واضحة، ولكن ليس كل الاعتقادات الواضحة حاضرة. وتعليل الجزء الثاني من هذه العبارة هو أن الاعتقاد الواضح يمكن أن يخفق في أن يكون حاضرا عندما يكون نوع التمثيل العقلي المطلوب له مخزونا فقط في ذاكرة المرء.

2- كل الاعتقادات الضمنية استعدادية (لأنها ليست ماثلة أمام الوعي بعد)، وليس كل الاعتقادات الاستعدادية ضمنية (لأن بعض الاعتقادات الاستعدادية هي اعتقادات حاضرة من قبل وتكون مخزونة في الذاكرة. ومن ثمّ توجد اعتقادات استعدادية واضحة، واعتقادات استعدادية ضمنية).

6- درجات الاعتقاد

قلنا إن إجابة السؤال: هل توجد درجات للاعتقاد؟ هي عند بعض الإبستمولوجيين: نعم. فنحن نعتقد ببعض الأشياء على نحو أقوى من اعتقادنا في أشياء أخرى. فأنت تعتقد أنك تقرأ الآن كتابا، وتعتقد أن هذا الكتاب في نظرية المعرفة، وتعتقد أيضا أنك موجود. واعتقادك في وجودك أقوى من اعتقادك في القراءة، لأنك ربما تكون مخطئا حول القراءة نتيجة المرض أو الهلوسة أو الخدعة. ومع ذلك حتى لو كنت مصابا بالهلوسة أو مخدوعا، فلا بد من أن تظل موجودا. وهذه هي طريقة ديكارت، التي أسلفنا الإشارة إليها، لإنقاذ وجود النفس من دائرة الشك.

وإذا صح أننا نعتقد ببعض الأشياء أقوى من اعتقادنا بأشياء أخرى، فلا بد من أن نفهم الاعتقاد ليس بوصفه حالة الكل أو لا شيء، وإنما بوصفه مسألة درجة. والذين ينادون بهذا هم أنصار الإبستمولوجيا البايسية Bayesian epistemology نسبة إلى عالم الرياضيات والقس الإنجليزي توماس بايس. والفكرة الأساسية في هذه الإبستمولوجيا هو أن هناك درجات للاعتقاد، وأن المرء يستطيع الاعتقاد بقضية محددة بدرجة عالية أو بدرجة منخفضة، وتتحدد الدرجة التي يعتقد بها المرء عن طريق استعمال نظرية الاحتمال. وقيل إن بعض المشكلات الإبستمولوجية نشأت من الرأي الخاطئ القائل إن الاعتقاد هو حالة الكل أو لا شيء. ويمكن حل هذه المشكلات عن طريق تطبيق منطق الاعتقاد الجزئي logic of partial belief. والاعتقاد الجزئي مصطلح يستخدم لوصف درجات الاعتقاد. والدرجة التي يعتقد بها المرء أن ق ينبغي أن تكون مناظرة لقوة

دليل المرء على أن ق. ورأي فرانك رامزي أن حساب الاحتمال يجب أن يعمل بوصفه منطقا للاعتقاد الجزئي.

وتبعا لذلك نملك بالنسبة لكل قضية نبحثها درجة من الاعتقاد في صدق هذه القضية تقع بين 1 و 0. وعندما تملك درجة اعتقاد 1 أن ق، فإنك تكون على يقين مطلق من أن ق صادقة. وعندما تملك درجة اعتقاد 0 أن ق، فإنك تكون على يقين مطلق أن ق كاذبة. واعتقادك الواقع ما بين 1 و 0 يكون بدرجة أكبر أو أقل. وعند درجة الاعتقاد 5. لا تكون متأكدا من الصدق، وذلك لتعادل درجة اعتقاد الصدق مع درجة اعتقاد الكذب.

ولكن وجهة نظر درجات الاعتقاد هذه لا تنسجم مع وجهة النظر الثلاثية في الاعتقاد التي تسلم بها الإبستمولوجيا التقليدية، وتقول هناك ثلاث مواقف تتعلق بالاعتقاد إزاء أية قضية وهي: (1) الاعتقاد بالقضية، أو (2) إنكار القضية (الاعتقاد بأنها كاذبة)، أو (3) التوقف عن الحكم. وإذا سلمنا بأن درجة الاعتقاد 1 تعادل الاعتقاد وفقا لوجهة النظر الثلاثية، وأن درجة الاعتقاد 0 تعادل الإنكار، فماذا عن درجة الاعتقاد التي تقع بين 1 و0؟ هل امتلاك المرء لدرجة اعتقاد 59. أن ق يعادل بالفعل اعتقاده أن ق صادقة؟ أغلب الظن أن وجهة نظر درجات الاعتقاد لا تقدم إجابة صحيحة عن مثل هذه الأسئلة المحيرة. ومهما يكن من أمر، فإن بحث الاعتقاد في حدود وجهة النظر الثلاثية المرتبطة بالإبستمولوجيا التقليدية أبسط من بحثه في حدود وجهة نظر درجات الاعتقاد. والبساطة من بين المعايير لتفضيل بعض النظريات على بعض.

وهكذا نخلص إلى أن اعتقاد س أن ق يتألف من امتلاكه تمثيلا عقليا لـ ق ويكون مسترشدا بهذا التمثيل لكي تعد ق صادقة. ولكن ماذا عسى أن يكون الصدق؟ الجواب في الفصل التالي.

هوامش الفصل الثالث

(1) Hamid Vahid, The Epistemology of Belief, London: Palgrave, Macmillan, 2009, p.1.

(2) Keith Lehrer, Knowledge, p. 12.

(3) Alan R. White, The Nature of Knowledge, Totowa, New Jersey: Rowman Littlefield, 1982, p. 78.

(4) H. H. Price, Belief, London, George Allen & Unwin LTD New York: Humanities Press, 1969, pp. 426-454.

(5) J. L. Austin, Philosophical Papers, second edition, deited by J. O. Urmosn, and G. J. Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 99.

(6) Ibid., p. 99.

(7) Ibid., p. 103.

(8) Keith Lehrer, Knowledge, pp. 52-53.

(9) Ibid., pp. 53-54.

(10) Roderick M. Chisholm, Theory of Knowledge, 1989, p. 17.

(11) D. J. O›Connor and Brian Car, Introduction to Theory of Knowledge, p. 44.

(12) Ibid., pp. 45-46.

(13) H. H. Price, «Some Cosiderations about Belief», in Knowledge and Belief, edited by A Phillips Griffiths, Oxford University Press, 1967, p. 45.

(14) Ibid., p. 48.

(15) David Hume, A Treatise of Human Nature, edited by L. A. Selby - Bigge, Second edition, Oxford: Clarendon, Press, 1978, p. 629.

(16) Quoted by: R. B. Braithwaite, «The Nature of Believing» in A. Phillips Griffiths, (ed.), Knowledge and Belief. London; Oxford

University Press, 1967, pp. 29-40.

(17) D. J. O›Connor and Brian Car, Introduction to Theory of Knowledge, p. 51.

(18) Ibid., p. 52.

(19) D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 16.

(20) Ibid., p. 17.

(21) G. Ryle, The Concept of Mind, pp. 43-44.

(22) D. J. O›Connor and Brian Car, Introduction to Theory of Knowledge, p. 56.

(23) F. P. Ramsey, Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics, and Economics edited by P. H. Mellor, London: Routledge and Kegan Paul , 1978, p. 134.

(24) D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, p. 3.

(25) D. J. O›Connor and Brian Car, Introduction to Theory of Knowledge, p. 57.

(26) Ibid., p. 58.

(27) D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, p. 4.

(28) Ibid., p. 3.

(29) Jerry Fodor, The Language of Thought. New York: Crowell,1975; Jerry Fodor, RePresentations: Philosophical Essays

on the Foundations of Cognitive Science. Cambridge, MA: MIT Press, 1981; Jerry Fodor, The Modularity of Mind. Cambridge, MA: MIT Press,1983; Jerry Fodor, Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1987; Jerry Fodor, «Making mind matter more,» Philosophical Topics 67, 1989: 59-79; Jerry Fodor, A Theory of Content and Other Essays. Cambridge, MA: MIT Press, 1990; Jerry Fodor, «Replies,» In Loewer and Rey (Eds.) Meaning in Mind: Fodor and His Critics. Oxford: Blackwell,1991; Jerry Fodor, The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics. Cambridge, MA: MIT Press, 1994; Jerry Fodor, Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong. New York: Oxford University Press, 1998; Jerry Fodor, In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1998; Jerry Fodor, The Mind Doesn’t Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology. Cambridge, MA: MIT Press, 2000; Jerry Fodor, LO2: The Language of Thought Revisited, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp.3-24.

(30) Paul Churchland, «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,» Journal of Philosophy, 78 (2, February),1981: 67–90; Stephen Stich, From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief, MIT Press, 1983, pp.1-10.

<(31) صلاح إسماعيل، فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل، القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007، ص 72.

(32) Gilbert Harman, Change in View, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, p.14.

الفصل الرابع

الصــدق

1- أسئلة الصدق

2- حوامل الصدق

3- نظريات الصدق: مخطط عام

4- نظرية التناظر

4 - 1 نوعان من التناظر

4 - 2 اعتراضات على نظرية التناظر

5- نظرية الاتساق

1- 5 معنيان للاتساق

2- 5 الحجج المؤيدة لنظرية الاتساق

3- 5 اعتراضات على نظرية الاتساق

6- النظرية البراجماتية في الصدق

«الصدق لغة: مطابقة الحكم للواقع».

الجرجاني، التعريفات، ص 116.

«يكون الاعتقاد صادقا عندما توجد واقعة مناظرة، ويكون كاذبا عندما لا توجد واقعة مناظرة».

B. Russell, Problems of Philosophy, p. 129.

1- أسئلة الصدق

مفهوم الصدق واحد من المفاهيم الأساسية التي اهتم بها الفلاسفة في وقتنا الحالي، وهو أيضا المفهوم المحوري الذي تدور حوله الفلسفة برمتها. وهل الفلسفة في نهاية الأمر إلا محاولة للوصول إلى الصدق أو الحقيقة بقدر طاقة البشر؟

نظر الفلاسفة إلى الصدق باعتباره شرطا ضروريا للمعرفة، ولم يحاول أحد منهم إثبات أن المعرفة ممكنة من غير الصدق. وسر ذلك أن الشيء المعروف لا بد من أن يكون صادقا، وأن الشيء الكاذب لا يمكن أن يكون معروفا، ومن ثمّ فإن عبارة «المعرفة الكاذبة» هي عبارة متناقضة. ولكن المشكلة الفلسفية حول الصدق تتعلق بطبيعته: ماذا عسى أن يكون الصدق؟ والحكمة الفلسفية تقول إن البحث عن إجابات دقيقة وصحيحة يتطلب طرح الأسئلة الدقيقة الصحيحة أولا. ولذلك يحسن بنا أن نميز بين مجموعة من الأسئلة المطروحة حول الصدق، ولعل أبرزها:

1- ما الصدق؟

2- ما الصادق؟

3- كيف ننجح في معرفة الصدق؟ وكيف نميز الصادق من الكاذب؟

تحاول نظريات الصدق تقديم إجابات مقنعة عن هذه الأسئلة وغيرها. ونحن نستخدم كلمة نظرية هنا بمعنى قريب من معناها في العلوم الطبيعية، فالنظرية هي مجموعة فروض تجمعها روابط منطقية. والفرض صيغة أو عبارة نظرية يسعى مع غيره من الفروض إلى تفسير ظاهرة طبيعية أو مسألة من المسائل العقلية. وهذا يعني أن المهمة الأساسية للنظرية بصفة عامة هي أن تكون أداة للتفسير explanation، ومهمة أية نظرية في الصدق هي تفسير مفهوم الصدق تفسيرا مقنعا، وبيان علاقاته مع غيره من المفاهيم في نظرية المعرفة.

ويبدأ البحث الفلسفي في الصدق بتحذيرنا من الخلط بين الأسئلة التي يتعين على النظرية الإجابة عنها. فالسؤال الأول يدور حول طبيعة الصدق the nature of truth، ويدور السؤال الثاني حول «الأشياء» التي تكون صادقة والتي سنقبل منها ما يعرف باسم «حوامل الصدق»

أما السؤال الثالث فيرتبط «بطبيعة التحقق» the nature of truth-bearers، verification من صدق الأشياء الصادقة. السؤال الأول نظري والثالث عملي.

وضع بعض الفلاسفة مثل برتراند رسل ونيقولاس ريشر تمييزا بين تعريف الصدق ومعيار الصدق. فالتعريف يقدم معنى كلمة صادق، أما المعيار فإنه يقدم المحك الذي نعرف عن طريقه ما إذا كانت العبارة صادقة أو كاذبة. وإذا لم ننتبه إلى هذا التمييز، فربما نقع في لبس عندما نسعى إلى فهم نظريات الصدق وتقويمها.

والشيء المحقق أنك إذا أمعنت النظر في هذه النظريات، فقد تجد نظرية تقدم تعريفا لمعنى صادق، ونظرية أخرى تقدم معيارا لقيمة صدق العبارة. فنظرية شيلر، مثلا، تقول إنه يجوز الاعتقاد بأن مصطلح صادق يعد مصطلحا تقويميا شأنه في ذلك شأن مصطلح خير إذا نظرنا إليه من زاوية المعنى، بينما ترى أن معيار الصدق هو المنفعة. ويبدو أن برادلي قد اعتقد بأن تقرير معنى الصدق يتطلب الاستعانة بشيء من قبيل التناظر، أي أن كلمة «صادق» لها سمة التناظر من حيث المعنى، وذلك عندما يقول في كتاب بحوث في الصدق والواقع: «لكي يكون الصدق صادقا لا بد من أن يكون صادقا لشيء ما»(1). أما الاتساق فإنه يقدم معيارا للصدق. ويطابق معظم فلاسفة البراجماتية تعريف الصدق بمعياره، ويتضح ذلك في اعتقادهم بأننا نكشف عن معنى كلمة «صادق» كشفا دقيقا من خلال تقديم معايير لتطبيق هذه الكلمة. ويذهب بعض أصحاب نظرية الاتساق إلى تبني موقف يشبه الموقف البراجماتي، إذ يعتقد براند بلانشارد أن التعريف والمعيار يسيران معا، والسبب في ذلك أن الصدق هو الاتساق، والاتساق يقدم تعريفا للصدق ومعيارا له في الوقت نفسه.

أما الأشياء التي نصفها بأنها صادقة فيمكن تقسيمها إلى فئتين: أشياء تقال ويعبر عنها باللغة مثل العبارات، والقضايا، والاعتقادات، والملاحظات، وهَلُمَّ جَرّا. وأشياء أخرى يجوز وصفها بأنها «صادقة» ولكنها لا تدخل في إطار المقول، ولا يمكن قولها ولا صياغتها في اللغة مثل الأصدقاء، والشجاعة، واللآلئ. وعندما يقول الصديق قولا ما، فإننا نصفه بأنه صادق فيما قال، ولكن الصديق لا يقال ولا نصوغه في اللغة.

والقول إن الصفة «صادق» تستخدم لوصف الأشياء الواردة في الفئتين استخداما مختلفا يمكن توضيحه عن طريق النقاط التالية:

1- نستطيع أن نبحث عن الصدق في عبارة صادقة مثلا، ولكننا لا نستطيع أن نبحث عن الصدق في شجاعة صادقة.

2- يمكن أن تكون العبارة صادقة كلية أو صادقة في جانب منها، ولكن الشجاعة لا تكون هكذا.

3- عندما نكتشف أن العبارة ليست صادقة، فإننا لا نشك في وضعها كعبارة. ولكن لو اكتشفنا أن شخصا ما لا يظهر شجاعة صادقة، فإننا نشك في كونه شجاعا[2].

4- الصدق والكذب نقيضان بالنسبة للعبارات والاعتقادات. فالعبارات والاعتقادات التي لا تكون صادقة تكون كاذبة. ولكن الأمر لا يكون كذلك بالنسبة للصديق مثلا، فإذا لم يكن المرء صديقا صادقا، فإن هذا لا يستلزم بالضرورة أن يكون صديقا كاذبا. لأن الصديق الكاذب لا يكون صديقا أبدا. وأنت تلحظ لمحة خاطفة من عبقرية اللغة العربية عندما ترى معى أن كلمة «صديق» في العربية مشتقة من «الصدق».

والذي يعنينا عند بحث مفهوم الصدق وعلاقته بالمعرفة هو الأشياء التي تنتمي إلى الفئة الأولى وهي حوامل الصدق. وقد اختلفت آراء الفلاسفة فيما عسى أن تكون حوامل الصدق اختلافا بعيدا. فمنهم من قال إنها الجمل، ومنهم من قال إنها القضايا أو العبارات، ومنهم من قال إنها الاعتقادات أو الأحكام، وهَلُمَّ جَرّا. وسوف نعالج هذه المسألة بعد حين.

إذا كان السؤال الأول ما الصدق؟ يثير مشكلة أحيانا عندما نخلط بين تعريف الصدق ومعياره، وإذا كان السؤال الثاني ما الصادق؟ يثير مشكلة أخرى إذا لم نركز بحثنا على الأشياء الصادقة في الفئة الأولى، فإن السؤال الثالث كيف ننجح في معرفة الصدق، وتمييز الصادق من الكاذب؟ يثير مشكلة ثالثة تتعلق بأنماط الأسئلة المطروحة حول الصدق، وبخاصة من زاوية طريقة التحقق من صدق العبارة أو كذبها.

انظر إلى السؤالين التاليين:

1- كيف نستطيع إثبات أن العبارة «يوجد في الطبق خمس برتقالات» صادقة أو كاذبة؟

2- كيف نستطيع إثبات أن عبارة معينة صادقة أو كاذبة؟

الشيء الذي لا شك فيه أن الإجابة عن السؤال الأول أيسر بكثير من الإجابة عن الثاني. وسر ذلك بسيط وهو أن السؤال الأول يثير مسألة عينية مادية لا تجد خبراتنا الحسية أدنى مشقة في التعامل معها. أما السؤال الثاني فموضوعه عام ولذلك يتطلب شيئا من التحديد، وترانا نطرح سؤالا آخر: ما نوع العبارة التي نتكلم عنها؟

وربما كان من اصطناع الدقة والحذر أن نقرر هنا أن هناك مجموعة كبيرة من الأسئلة الممكنة، ومجموعة كبيرة من الأنماط المختلفة للسؤال الذي يمكن طرحه حول إثبات الصدق والكذب. فالسؤال الثاني يدفعنا إلى سؤال آخر: وهو كيف نستطيع أن نثبت صدق أو كذب العبارات التالية[3]:

1- يوجد على الأقل أسد واحد في حديقة الحيوان بالجيزة.

2- هناك ألغام في أرض سيناء.

3- التدخين يسبب سرطان الرئة.

4- الوزن الذري للنحاس 63.54.

5- 1913 عدد أولي.

6- هناك مجموعة لا متناهية من الأعداد الأولية.

7- الإجهاض خطيئة.

والجواب عن السؤال: كيف نثبت صدق أية عبارة من هذه العبارات؟ يعتمد على طبيعة كل عبارة. وطبيعة العبارة تحدد المنهج الذي نحدد به قيمة صدق truth value العبارة، أي الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ونحن نستطيع أن نكتشف وجود أسد واحد على الأقل في حديقة الحيوان عن طريق الذهاب إلى هناك والنظر إلى هذا الحيوان، ومعنى هذا أن العبارة الأولى يمكن التحقق من قيمة صدقها عن طريق الملاحظة البسيطة. أما إثبات صدق العبارات (2، 3، 4) فإنه يتطلب مناهج معقدة إلى حد كبير، رغم أنها تشبه العبارة (1) في أنها تتطلب الملاحظة الحسية كأساس لعملية إثبات قيمة الصدق. ولا يتحقق إثبات صدق العبارتين 5، 6 عن طريق الملاحظة الحسية، وإنما يلجأ الرياضيون إلى المنهج الاستنباطي. وتثير العبارة (7) جدلا بين فلاسفة الأخلاق، ويدخل الدين بقوة في هذا الجدل أيضا.

ولعلك تلاحظ معي أن نقطة البداية الصحيحة في بحث طبيعة الصدق والقضايا المرتبطة به مثل التحقق من الصدق تقتضي أن نحدد أولا نوع العبارة التي نرغب في الحكم عليها. وينصب اهتمام الفلاسفة في البحث الإبستمولوجي على العبارات أو القضايا التجريبية empirical statements or propositions وهي التي تتحدد قيمة صدقها بواسطة الدليل الحسي، وهذا

يعني استبعاد قضايا المنطق والرياضيات على أساس أنها صورية، وكذلك استبعاد عبارات الأخلاق والجمال والسياسة ما دامت تفتقر إلى محتوى تجريبي صريح.

ولكن إذا استطعنا تفسير هذه العبارات الأخيرة تفسيرا تجريبيا، فإنها تدخل في إطار العبارات التجريبية. قارن، على سبيل المثال، بين العبارتين اللتين يجوز أن تظهرا في سياق سياسي:

1- الشورى هي صورة الحكومة المستقرة إلى أبعد الحدود.

2- الديمقراطية هي أفضل صورة للحكومة.

تجد أن الأولى عبارة تجريبية يمكن تأييدها بالدليل التاريخي، أما الثانية فليست عبارة تجريبية[4]. وذلك لأنها تحتوي على لفظة من ألفاظ القيمة وهي «أفضل».

2- حوامل الصدق

اختلفت آراء الفلاسفة في حامل الصدق اختلافا بعيدا، وغالبا ما تجيب النظريات المتنافسة في الصدق إجابات مختلفة عن السؤال: ما هي حوامل الصدق؟ ويمكن أن نوجز هذه الإجابات على النحو التالي:

1- الاعتقادات beliefs، وأبرز من يمثل هذا الرأي رسل.

2- الجمل sentences، وأبرز من يمثل هذا الرأي تارسكي وديفيدسون.

3- القضايا propositions، وفي طليعة من يمثل هذا الرأي فريجه.

4- الجمل الدائمة eternal sentences، ونادى بهذا الرأي كواين.

5- الأفكار ideas، وأبرز من يمثل هذا الرأي جيمس.

6- الأحكام judgments، وأبرز من نادى بذلك بلانشارد.

7- العبارات statements، ونادى بذلك أوستن.

8- لا توجد حوامل للصدق، وقال بذلك رامزي وستراوسون.

وليس في وسعنا مناقشة كل هذه الآراء، وحسبنا أن نتوقف عند بعضها.

إذا نظرنا في استعمالاتنا للغة، وجدنا أنها كثيرة ومتنوعة. فهناك التساؤل، والطلب، والوعد، والوعيد، والسب واللعن، والنداء والتوسل، والوصف والخبر، والتمني والتعجب، ونحو ذلك. فهل كل هذه الاستعمالات توصف بأنها منطوقات صادقة أو كاذبة؟

الجملة هي وحدة المعنى اللغوي، وتتألف من عدة عناصر. تأمل الجمل التالية:

1- القطة على الحصير.

2- القطة الحصير على.

3- الكتب الجديدة تبدو سعيدة.

الجملة الأولى ذات معنى، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. والثانية خالية من المعنى برغم أنها تتكون من نفس الكلمات، ولكنها تفتقر إلى الترتيب النحوي ولا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. والثالثة خالية من المعنى مع أنها صحيحة نحويا، ويتعذر الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ولكن، حتى لو التزمنا في بناء الجملة بجميع عناصرها النحوية والدلالية، فإن الجمل التي يحكم عليها بصدق أو بكذب هي فقط الجمل الإخبارية declarative sentences. تأمل البيت التالي:

إذا حل عشق بالفتى كيف يصنعُ؟	أيا معشر العشاق بالله خبِّروا

تلاحظ أنه يبدأ بصيغة النداء، وينتهي بصيغة الاستفهام. ولا يمكن الحكم على أية صيغة منهما بالصدق أو الكذب. والسبب أننا لا نجد شيئا في الواقع يقابلهما. وهكذا نجد أن استعمالات اللغة التي تأتي على صورة الاستفهام والتوسل والترجي والتعجب والالتماس والأمر والنهي، وما جرى مجراها، لا يقال لقائلها إنه صادق أو كاذب، أما الاستعمال اللغوي الذي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فهو الخبر. ومن هنا كانت عناية الفلاسفة بالجمل الإخبارية التي تقرر حالة من حالات الواقع.

والسؤال الآن هو: هل القضايا هي الجمل الإخبارية؟ أحيانا يقال إن القضية هي الجملة الإخبارية، ولكن هذا التعريف تعترضه بعض الصعوبات هي:

1- يجوز أن يستخدم الجملة الإخبارية أشخاص مختلفون.

2- يجوز أن يستخدم الجملة الإخبارية شخص واحد في مناسبات مختلفة.

وهذا يعني أن الجملة «السماء تمطر» يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لشخص وكاذبة بالنسبة لشخص آخر، أو صادقة بالنسبة لشخص في وقت معين وكاذبة بالنسبة للشخص نفسه في وقت آخر.

3- يمكن التعبير عن القضية الواحدة بجملتين في لغتين مختلفتين مثل:

أ- للجدران آذان.

ب- walls have ears

أو

أ- البعيد عن العين، بعيد عن البال.

ب- out of sight, out of mind

ولو كانت القضية مرادفة للجملة الإخبارية، لكنا إزاء قضيتين. ولكننا أمام جملتين وقضية واحدة فقط.

4- يمكن التعبير عن القضية الواحدة بأكثر من جملة في لغة واحدة فقط:

أ- «الامتحان غدا» المقررة يوم السبت.

ب- «الامتحان اليوم» المقررة يوم الأحد.

وفى محاولة لتفادي هذه الصعوبات يمكن القول إن القضية هي ما تعبر عنه الجملة الإخبارية، أو هي مضمون الجملة الإخبارية الذي يمكن نقله بأكثر من صيغة وبأكثر من لغة، ويقبل الحكم

عليه بالصدق أو الكذب.

ولكن الوضع الأنطولوجي للقضايا يثير مشكلة إذا ما قورن بالوضع الأنطولوجي للجمل الإخبارية، فالجمل الإخبارية هي أصوات منطوقة أو علامات مكتوبة أو منقوشة. أما القضايا فيقال إنها كائنات عقلية mental entities.[5] ويميز فريجه بين ثلاثة موضوعات[6]:

1- الجملة المنطوقة أو المكتوبة.

2- الفكرة idea العقلية المصاحبة للجملة.

3- القضية gedanke (وترجمتها في الإنجليزية thought< أو proposition) التي تعبر عنها الجملة.

وإذا كانت الجملة لها وجود فيزيائي، والفكرة لها وجود عقلي حيث توجد في عقل الإنسان، فإن القضية لا تنتمي إلى العالم الفيزيائي (العالم الأول) ولا العالم العقلي (العالم الثاني)، وإنما تنتمي إلى عالم لا زمن له وهو عالم المعاني والكائنات المجردة مثل حقائق المنطق والرياضيات، ويسمي فريجه هذا العالم باسم (العالم الثالث) الذي يذكرنا بعالم المثل عند أفلاطون. والقضية في رأي فريجه غير مادية ولكنها ترتدي رداءً ماديا في جملة وبذلك تصبح ممكنة الفهم بالنسبة لنا.

ولكن هناك بعض الفلاسفة الذين ينتمون إلى الفلسفة التجريبية، مثل كواين، يرفضون قبول القضايا كحوامل صدق لعدة أسباب حسبنا منها ثلاثة:

السبب الأول هو أن القضايا ليست موضوعات تقع للمرء في خبرته المباشرة، وإنما يستدل عليها. وهي ليست موضوعات يستدل عليها من النوع الذي يحظى بالاحترام من الناحية العلمية مثل الجينات والإلكترونات، لأن افتراض وجود مثل هذه الكائنات العلمية يمكن استعماله للتنبؤ بنتائج قابلة للملاحظة، زد على ذلك أن هذه الكائنات تسد نقصا في بنية العلم.

السبب الثاني هو الاستعانة بمبدأ الاقتصاد الفكري الذي ينسب إلى وليم أوكام ويقول: «لا يجب مضاعفة الكائنات بغير ضرورة» entities are not to be multiplied beyond necessity. وانطلاقا من هذا المبدأ الذي يسمى باسم نصل أوكام Ockham<›s Razor، يجري النظر إلى القضايا بوصفها كائنات إضافية extra entities لا ضرورة لها.

فالعالم المؤلف من نوعين أساسيين من الكائنات هو عالم يحظى بقبول نظري أكثر من العالم المؤلف من ثلاثة أنواع. وبالإضافة إلى ذلك، لا توجد قضايا صادقة فحسب في هذا العالم الثالث عند فريجه، بل لا بد من أن ندخل في حسابنا عددا لا يحصى من القضايا الكاذبة أيضا بالنسبة لكل قضية صادقة. وهذا يتعارض مرة أخرى مع نصل أوكام(7).

السبب الثالث هو صعوبة التشخيص individuation بالنسبة للقضايا. فالقضايا تفتقر إلى معايير واضحة للهوية criteria of identity. ومعيار الهوية بالنسبة لكائن معين هو المعيار الذي يمكن به تشخيص هذا الكائن وتحديد ماهيته والتمييز بينه وبين الكائنات الأخرى. والمبدأ الفلسفي الذي ابتكره كواين هنا وشاع في الفلسفة المعاصرة هو «لا كائن دون هوية» no entity without identity. ويتساءل كواين: «ما المغزى الذي يمكن أن يوجد في الحديث عن كائنات لا يمكن القول على نحو ذي معنى إن الواحد منها يتطابق مع ذاته ويتميز من الآخر؟»(8).

انتقد كواين القضايا، ورأى أن البديل المعقول لها هو الجمل الدائمة eternal sentences. 9)) ويمكن توضيح طبيعة هذه الجمل عن طريق المقابلة بين الجملتين التاليتين:

1- عميد كلية الآداب أستاذ للأدب العربى.

2- جزيء البنزين له ست ذرات كربون.

الجملة الثانية صادقة بالنسبة لكل ذرات البنزين في كل زمان ومكان، أما الجملة الأولى فتعتمد في صدقها أو كذبها على شخص عميد كلية الآداب الذي نشير إليه، والوقت الذي وضع فيه هذا التقرير، ونحو ذلك. ونستطيع أن نكمل الثغرات الواردة في هذه الجملة ونحصل على:

3- عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة في سنة 1930 أستاذ الأدب العربي.

التي تكون صادقة أو كاذبة بشكل ثابت. ولو فعلنا ذلك مع بقية الجمل الإخبارية، فسوف نحصل على جمل لا تتغير قيمة صدقها بتغير الوقت أو المتكلم، وهذه هي الجمل الدائمة.

3- نظريات الصدق: رؤية عامة

نستعمل في حياتنا اليومية الكلمتين «الصدق» و «الكذب»، ونصف الأشياء والأقوال بأنها صادقة أوكاذبة، وربما لا نجد مشقة في التواصل عن طريق هذا الاستعمال. ولكن الفهم الفلسفي المتأمل والمتعمق يختلف كثيرا عن هذا الفهم العادي، فترى الفلاسفة لا يرضون عن التعريفات

اللغوية التي تقدمها المعاجم لكلمة الصدق، ومتى رضي الفلاسفة عن الفهم العادي والتعريف اللغوي للمفاهيم الكبرى في حياة الإنسان؟

يقول المعنى اللغوي لكلمة الصدق في اللغتين العربية والإنجليزية مثلا إن الصدق نقيض الكذب، وهو مطابقة القول أو الحكم للواقع. يقول الجرجاني في التعريفات: «الصدق لغة مطابقة الحكم للواقع»(10). وفي قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية يعرف الصدق بأنه «التطابق مع الواقعة، والاتفاق مع الواقع».

Truth: conformity with fact, agreement with reality

وأول ما نلاحظه على هذا المعنى اللغوي أنه ضيق إلى حد كبير، وبالإضافة إلى ذلك لا يقدم شيئا لتحديد معنى «المطابقة» و«الواقع».

ولم يقنع الفلاسفة بالمعنى اللغوي للصدق الذي يأخذ الأشياء من قريب، وإنما سلكوا في دراسته طرقا طويلة عسيرة، واستقصوا عناصره ومكوناته استقصاء حسنا، وخلصوا من طول النظر فيه إلى نظريات متنوعة تتباين حينا وتتكامل حينا آخر، وسوف نشير إليها الآن بإيجاز، ونفصل القول في أبرزها بعد ذلك.

نظريات الصدق الأساسية:

1- نظرية التناظر Correspondence Theory

هي أكثر نظريات الصدق قبولا وأقربها إلى الفهم العادي للصدق. وتقول بصفة عامة إن الصدق يتوقف على علاقة تناظر مع الواقع، ويكون الشيء صادقا عندما يتناظر مع الوقائع. وهناك نوعان من هذه النظرية: الأول هو الصدق بوصفه تطابقا congruence والثاني هو الصدق بوصفه ارتباطا correlation. نادى بالنوع الأول فلاسفة مثل مور ورسل وفتجنشتين، ونادى بالنوع الثاني فلاسفة مثل أوستن.

2- نظرية الاتساق Coherence Theory

تقول إن الصدق يكمن في علاقة الاتساق أو الارتباط المتبادل بين الاعتقادات الصادقة. وهذا يعني أن الاعتقاد الصادق (أو الحكم أو كائنا ما كان حامل الصدق) لا بد من أن يكون منسجما مع

المجموعة الأساسية من اعتقاداتنا الصادقة. وتجلت هذه النظرية في كتابات برادلي وبلانشارد ونيورات وهمبل.

3- النظرية البراجماتية Pragmatic Theory

تقول إن صدق الفكرة أو الاعتقاد يتوقف على الفائدة والنفع المترتب على قبوله. وهذا الرأي يرتبط أكثر ما يرتبط بوليم جيمس، ولكن بيرس يرى أن الصدق هو الإجماع النهائي بين العلماء عند معالجة قضايا العلوم والواقع. ويمكن القول بصفة عامة إن البراجماتيين ينظرون إلى الصدق على أنه قيمة معرفية عملية.

4- النظرية الدلالية Semantic Theory

تقول إن الصدق خاصية للجمل. ومؤسس هذه النظرية هو الفيلسوف والمنطقي البولندي ألفرد تارسكي الذي لم يستخدم أبدا عنوان النظرية الدلالية في الصدق، وإنما كان يفضل استعمال التصور الدلالي للصدق. ووضع تارسكي نظريته بغية التغلب على المفارقات الدلالية semantic paradoxes التي يثيرها الكلام عن الصدق في اللغات الطبيعية. وأبرز هذه المفارقات مفارقة الكذاب Liar Paradox. ولا يقدم تارسكي تعريفا عاما للصدق كما هو الحال في النظريات الأخرى، وإنما يرى أن التعريف المقبول للصدق لا بد من أن يستوفي شرطين: الأول أن يكون التعريف كافيا ماديا، والثاني أن يكون صحيحا صوريا. وحسبنا أن نقول بإيجاز إن تارسكي يعرف الصدق في حدود العلاقة الدلالية للاستيفاء وهي علاقة بين دالة الجملة والأشياء غير اللغوية التي تستوفيها. وتبنى نظرية تارسكي مجموعة من الفلاسفة مثل كارل بوبر ودونالد ديفيدسون، وطبقها الأخير على اللغات الطبيعية.

5- نظرية الإضافة Redundancy Theory

تقول إن الصفة «صادق» أو «كاذب» والتعبيرات «من الصدق أن ...» و«من الكذب أن ...» التي توضع في مقدمة العبارات أو في نهايتها هي صفات وتعبيرات إضافية لا ضرورة لها. وهذا يعني أن التوكيد على أن العبارة صادقة هو مجرد التوكيد على العبارة ذاتها. على سبيل المثال، القول إن العبارة «السماء تمطر» صادقة يكافئ القول إن السماء تمطر. ووضع فريجه أصول هذه النظرية، واشتهر بها رامزي وكواين. وتعرف النظرية أحيانا باسم النظرية التفريغية deflationary theory*>، وتعرف نظرية كواين باسم نظرية اللاتنصيص في الصدق disquatational theory.

وإليك مخططا عاما لنظرية الصدق

4- نظرية التناظر

تعد نظرية التناظر أكثر نظريات الصدق شهرة وقبولا من جهة، وأكثرها إثارة للجدل والنقاش من جهة أخرى. وترتكز النظرية على فكرة عامة تقول إن الصدق يتوقف على علاقة مع الواقع. أي أن الصدق خاصية علاقية relational property. صحيح أن الصدق خاصية للاعتقادات أو حوامل الصدق كائنة ما تكون، ولكن الاعتقادات لا بد من أن تكون صادقة بمقتضى شيء خارجي ترتبط به أو تتعلق به بعلاقة ما. ومهمة نظرية الصدق هي توضيح هذه العلاقة. والتفسير الذي تقدمه نظرية التناظر لهذه العلاقة هو أن الصدق تناظر مع الواقع.

وإذا افترضنا أن (س) تشير إلى حامل صدق، سواء أكان اعتقادا أم قضية أم غيرهما، فإننا نستطيع التعبير عن نظرية التناظر بالصيغة الموجزة التالية:

(س) تكون صادقة إذا كانت تناظر واقعة معينة.

(س) تكون كاذبة إذا كانت لا تناظر أية واقعة.

وأخص ما تمتاز به نظرية التناظر في رأي أنصارها هو وضوحها وبساطتها، ناهيك عن أنها أقرب النظريات الفلسفية إلى فهم الإنسان العادي. وفي التأكيد على وضوح هذه النظرية يقول ديكارت في خطاب إلى مرسين في 16 أكتوبر 1639: «لا تساورني أبدا أية شكوك حول الصدق، لأنه يبدو فكرة واضحة وضوحا ترانسندنتاليا إلى درجة يتعذر معها أن يكون أي شخص جاهلا به ... وكلمة الصدق في معناها الدقيق، تدل على انسجام الفكر مع موضوعه»(11).

فإذا نظرت إلى التعبيرات التي يقدمها أنصار نظرية التناظر عن العلاقة بين حامل الصدق والواقع، وجدتها متباينة، ولعل أبرزها ما يلي: التناظر correspondence، التطابق congruence، الارتباط correlation، التأييد conformity، الاتفاق agreement، التصوير picturing، التمثيل representation، الإشارة reference .

أما الشيء الخارجي الذي يتناظر معه حامل الصدق، فعبر عنه أصحاب نظرية التناظر تعبيرات مختلفة، أشهرها أن هذا الشيء هو الوقائع Facts وهذا رأي مور ورسل وفتجنشتين. وهناك تعبيرات أخرى مثل حالات الواقع (أو سير الأحوال) states of affairs، ويؤيد هذا

التعبير ديفيد أرمسترونج(12)، ومثل المواقف situations، والموضوعات أو الأشياء objects، والحوادث events.

1-4 نوعان من التناظر

اختلفت آراء أنصار التناظر في فهمه، ونتج عن هذا الاختلاف نوعان من التناظر:

1- التناظر بوصفه تطابقا correspondence as congruence

2- التناظر بوصفه ارتباطا correspondence as correlation

والتناظر بوصفه تطابقا يعني وجود تماثل بنيوي structural isomorphism بين حوامل الصدق والوقائع التي تناظرها، وذلك عندما يكون حامل الصدق صادقا. وتتماثل أجزاء حامل الصدق مع أجزاء الواقعة مثلما يتماثل النصفان من قطعة ورق ممزقة. وبسبب هذا التماثل يقول أنصار التناظر بوصفه تطابقا إن الواقعة وحامل الصدق يناظر الواحد منهما الآخر. وتعكس بنية الاعتقادات (والقضايا والجمل، أو كائنا ما كان حامل الصدق) بنية الوقائع بالطريقة التي تعكس بها الخريطة بنية هذا الجزء من العالم الذي تمثله(13).

ويقول **التناظر بوصفه ارتباطا إن كل حامل صدق يرتبط بحالات الواقع أو سير الأحوال. إذا كانت حالة الواقع الذي ارتبط به حامل صدق معين سائدة بالفعل، صدق حامل الصدق. وإذا لم تكن حالة الواقع سائدة بالفعل، كذب حامل الصدق. والشيء الذي لا تزعمه نظرية التناظر بوصفه ارتباطا هو أن حامل الصدق يعكس mirrors حالة الواقع أو يصورها pictures، أو يتماثل مع حالة الواقع المرتبط بها من حيث التركيب. إن حامل الصدق ككل يرتبط بحالة الواقع ككل.**

ينكر أصحاب نظرية التناظر بوصفه ارتباطا وجود أي شيء طبيعي بين الاعتقادات والوقائع. فالارتباط يأتي نتيجة للمواضعات اللغوية التي هي ذاتها نتيجة للتطور التاريخي للغة(14).

the correlation is result of linguistic conventions which are themselves the result of the historical development of the language.

وأنت تلاحظ هذه الفكرة في قول أوستن صاحب نظرية التناظر بوصفه ارتباطا: «لا توجد حاجة مهما تكن للكلمات المستعملة في وضع العبارة الصادقة (لتعكس) بأية طريقة، وإن كانت غير مباشرة، أي ملمح كائنا ما كان في الموقف أو الحادثة»(15). والتناظر بين الكلمات أو الجمل والمواقف والحوادث في العالم هو مسألة اصطلاحية بصورة مطلقة. ولن نتوقف طويلا عند مناقشة هذه الصورة من نظرية التناظر، وحسبنا أن نركز على الصورة الثانية، أي التناظر بوصفه تطابقا، ودافعنا إلى ذلك هو كثرة أنصارها وكثرة نقادها أيضا.

اقترح أفلاطون نظرية التناظر بوصفه تطابقا في محاورة «السوفسطائي». وجاء أرسطو وقدم صورة من نظرية التناظر هي أقرب إلى التناظر بوصفه ارتباطا في عبارته المشهورة في كتاب «الميتافيزيقا» «عندما نقول عن شيء موجود إنه ليس موجودا، أو نقول عن شيء غير موجود إنه موجود، فإننا نقول الكذب. على حين أنه عندما نقول عن شيء موجود إنه موجود، أو نقول عن شيء غير موجود إنه ليس موجودا، فإننا نقول الصدق»(16).

نظرية التناظر بوصفه تطابقا ظهرت الصيغ الجديدة لنظرية التناظر في القرن العشرين عند مور ورسل وفتجنشتين. فيقول مور في كتاب بعض المشكلات الأساسية في الفلسفة: « يملك الاعتقاد إذا كان صادقا، علاقة معينة بواقعة ... وأقترح أن أسميها علاقة التناظر (Correspondence».(17 أما رسل فقد ناقش ثلاث نظريات للصدق في كتاب مشكلات الفلسفة 1912 وهي نظرية التناظر ونظرية الاتساق والنظرية البراجماتية. ويعد رسل بحق أول من بسط مصطلح نظرية التناظر في الصدق، ويقول في مشكلات الفلسفة: «وهكذا يكون الاعتقاد صادقا عندما توجد واقعة مناظرة، ويكون كاذبا عندما لا توجد واقعة مناظرة»(18).

thus a belief is true when there is a corresponding fact, and is false when there is no corresponding fact.

وعلى خلاف التصور الأرسطي للتناظر، نجد أن الصيغتين اللتين قدمهما مور ورسل تكشفان بوضوح عناصر النظرية. فحوامل الصدق هي الاعتقادات، والأجزاء المناظرة لها هي الوقائع، والعلاقة هي التناظر.

والرأي عند رسل أن الاعتقاد علاقة تقوم بين أربعة أشياء مختلفة. الأول هو الذات subject وهو الشخص الذي يملك الاعتقاد. والثاني والثالث هما حدا الموضوع object terms. أحدهما يناظر الفاعل في الجملة، والآخر يناظر المفعول به في الجملة. والحد الرابع هو علاقة الموضوع object relation والتي تناظر تقريبا الفعل في الجملة، وهي العلاقة التي تقوم بين حدي الموضوع. وعلى هذا النحو فإن اعتقاد محمد بأن فاطمة تحب عليا هو علاقة مركبة بين (محمد) الذات مالك الاعتقاد، و(فاطمة) حد الموضوع، و(علي) حد الموضوع الآخر، و(الحب) هو علاقة الموضوع.

وينسب رسل إلى العلاقة المركبة للاعتقاد فكرة أخرى هي الاتجاه direction. فالاتجاه هو السبب في أن اعتقاد محمد بأن فاطمة تحب عليا مختلف عن اعتقاد محمد بأن عليا يحب فاطمة، مع أن الاعتقادين يملكان نفس الحدود الأربعة. في الاعتقاد الأول يأتي الاتجاه من محمد إلى فاطمة إلى الحب إلى علي، وفي الاعتقاد الثاني يأتي الاتجاه من محمد إلى علي إلى الحب إلى فاطمة. ويقول رسل: «وعلى هذا النحو يكون الاعتقاد صادقا عندما يناظر مركبا معينا مترابطا، ويكون كاذبا عندما لا يناظر ذلك المركب»[19].

إن المتأمل في المركب المناظر للاعتقاد، الذي أطلق عليه رسل اسم الواقعة، يرى أن الوقائع تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

1- واقعة جزئية مثل (هذا أبيض) أو كلية (كل سم قاتل).

2- واقعة موجبة مثل (سقراط فيلسوف) أو سالبة مثل (سقراط عالم رياضيات) وهي قضية لا تناظرها واقعة.

3- واقعة مرتبطة بأشياء وصفات وعلاقات جزئية أو واقعة عامة مطلقة مثل قواعد المنطق.

ويرى رسل أن الصدق يستلزم تطابقا بين علاقتين مركبتين. ويكون الاعتقاد صادقا إذا كانت الحدود مرتبطة في الواقعة بنفس طريقة ارتباطها في الاعتقاد. ويكون الاعتقاد كاذبا إذا كانت الحدود في الواقعة مرتبطة بطريقة أخرى غير طريقة ارتباطها في الاعتقاد. وفي مثالنا «يعتقد محمد أن فاطمة تحب عليا»، يكون الاعتقاد كاذبا إذا كان عليّ هو الذي يحب فاطمة أو إذا كانت فاطمة شخصية خيالية.

عندما كانت الحرب العالمية الأولى ترسل نذرها إلى الأرض، كان فتجنشتين يضع فلسفته المعروفة باسم الذرية المنطقية والتي ارتبط فيها برسل فيما بعد. وأكد الاثنان على نظرية التناظر في الصدق في صورة مختلفة عن صورة نظرية التناظر التي اقترحها مور ورسل من قبل. ولا تزال القضايا الصادقة هي القضايا التي تناظر الواقعة، ولكن تصور الواقعة اختلف بعض الشيء. وحتى عام 1918 كان رسل يتمسك بأن الوقائع كائنات دنيوية من نوع ما، وفي عام 1924 توصل إلى نتيجة بالاتفاق مع فتجنشتين تقول: «الرمز بالنسبة لواقعة ليس اسما... والطريقة إلى إضفاء المعنى على واقعة هو تقريرها، والطريقة إلى إضفاء المعنى على الشيء البسيط هو تسميته»(21). والقول إن القضية تناظر الوقائع لا يعنى القول بوجود وقائع، وإنما يعني وجود أشياء عندما نقول إنها موجودة.

واللغة هي مفتاح فهمنا للعالم، وأحيانا تكون القفل الذي يمنعنا من هذا الفهم. وتنشأ كثرة كثيرة من مشكلاتنا الفلسفية نتيجة تضليل الصور اللغوية لنا. فنظن خطأ أن الأشياء غير الواقعية واقعية لأن اللغة توحي بأنها موجودة، ونخفق أيضا في إدراك الملامح المهمة في العالم التي يتعذر تكييفها من الناحية اللغوية. ولكي نتفادى هذه الصعوبات لا بد من أن نفهم اللغة التي نستعملها، ولابد من أن نصطنع طرقا لتحسينها إذا اقتضى الأمر ذلك. وهذا ما فعله رسل عندما طور بنية لغوية تتطابق مع العالم وتجيز لنا رسمه أو تصويره بطريقة دقيقة كأشد ما تكون الدقة. فالهدف العام للذرية المنطقية بوصفها طريقة للفلسفة هو تطوير جهاز لغوي أفضل يملك وحدات ذرية ومركبات من الوحدات التي ترتبط فيما بينها بطريقة لها نفس بنية العلاقات الداخلية للأشياء الواقعية والمركبات من الأشياء الواقعية في العالم(22).

وفي محاولة لتطوير هذه الآراء وضع فتجنشتين في رسالة منطقية فلسفية 1921 صورة من نظرية التناظر في الصدق، تعرف أيضا باسم نظرية الصورة في المعنى picture theory of meaning، ولا يفوتك أن استعمال كلمة نظرية في هذا السياق من عمل شراح فتجنشتين، لأنه يرى أن الفلسفة فاعلية لتوضيح الأفكار وليست نظرية. وكان الهدف الذي تتوق إلى تحقيقه هو فهم العلاقة بين اللغة والعالم. والقضايا الصادقة وفقا لنظرية الصورة هي التي ترسم لنا صورة صحيحة عن العالم الذي تصوره. وتسير نظرية فتجنشتين في خطين متوازيين يمثل أحدهما تحليل بنية العالم، ويمثل الآخر تحليل بنية اللغة. ويبدأ بتحليل العالم فيقول:(23)

1 العالم هو كل هذا الواقع.

1.1 العالم هو مجموع الوقائع، وليس مجموع الأشياء.

2.1 العالم ينحل إلى وقائع.

2 إن ما هو واقع، أي الواقعة، هو وجود حالات الواقع.

01.2 حالة الواقع (حالة الأشياء) هي مجموعة موضوعات (أشياء).

وواضح من هذه النصوص أن العالم لا يتألف من أشياء، وإنما من وجود مجموعة مترابطة من الأشياء. ولو قلنا إن العالم مؤلف من أشياء فقط، لجاز أن نفهم أن الأشياء توجد بلا رابط، ولكن الذي يؤكد عليه فتجنشتين هنا أن العالم ليس مؤلفا من مجرد أشياء، وإنما من أشياء تترابط بعضها مع بعض بترتيب معين. والقول إن العالم ينحل إلى وقائع لا يعني أن الوقائع كائنات من نوع غريب، وإنما يعني أن الوقائع مجموعات مترابطة من الأشياء.

رأى فتجنشتين أن العالم مؤلف من مجموعة مترابطة من الوقائع، وأن اللغة مجموعة من القضايا، وأن القضية رسم أو صورة للواقعة، وأقام بذلك نوعا من التماثل بين بنية اللغة وبنية العالم. وفي ذلك يقول:(24)

1.2 إننا نكون لأنفسنا صورا للوقائع.

12.2 الصورة نموذج للواقع.

21.2 الصورة قد تتفق مع الواقع وقد لا تتفق، وبهذا تكون الصورة إما صادقة أو كاذبة.

224.2 من المستحيل أن نعرف من الصورة وحدها ما إذا كانت صادقة أو كاذبة.

01.4 القضية صورة للواقع. القضية نموذج للواقع كما نتخيله.

05.4 الواقع يقارن بالقضايا.

06.4 يمكن أن تكون القضية صادقة أو كاذبة فقط بمقتضى كونها صورة للواقع.

وهكذا يحلل فتجنشتين العالم إلى وقائع مركبة تنحل بدورها إلى وقائع بسيطة، والوقائع البسيطة لا يمكن تحليلها إلى وقائع أبسط منها لأنها لا تنطوي على وقائع أخرى، وتسمى بالوقائع الذرية، وقوام الواقعة الذرية مجموعة من الأشياء. وفي اتجاه مماثل يحلل فتجنشتين اللغة إلى قضايا مركبة، والقضايا المركبة تنحل إلى قضايا بسيطة. ولكن كيف تصور القضية واقعة؟

الجواب عن هذا السؤال هو أن القضية في اللغة تصور واقعة في العالم استنادا إلى وجود تماثل في تركيب كل منهما. وقد يعترض الإنسان بأن القضية ليست صورة للواقعة لأن الصورة العادية تبدو مثل ما تصوره أما القضية فلا تبدو مثل الواقعة. والشيء الذي يجب الانتباه إليه هو أن التماثل التركيبي في القضية والواقعة ليس مسألة بنية جملة، والسبب في ذلك أن القضية الواحدة يجوز التعبير عنها بجمل مختلفة مثل:

1- كسر محمد الزجاج.

2- انكسر الزجاج من قبل محمد.

وتستطيع الجملة الواحدة أن تعبر عن قضايا مختلفة، فالجملة «إنها تمطر» يمكن أن تعبر عن قضية صادقة في الصباح وقضية كاذبة في المساء. ولذلك يلفت فتجنشتين أنظارنا إلى أن الشيء الذي يحفل به هو البنية المنطقية logical structure لعلاقات المعنى. والقضية لا تكون صورة عادية، أي مكانية، للواقعة التي تمثلها، وإنما هي بالأحرى صورة منطقية logical picture.

ولكي تكون القضية صورة منطقية للواقعة، يجب أن تتوافر عدة شروط:

1- يجب أن تملك القضية نفس بنية الواقعة.

2- يجب أن ترتبط عناصر البنية المنطقية للقضية بنفس طريقة ارتباط عناصر الواقعة.

3- يجب أن يناظر كل عنصر من عناصر القضية عنصرا من عناصر الواقعة.

ولنأخذ مثلا يوضح هذه الشروط. تأمل القضية «أحمد ضرب محمدا» تجد أنها تتألف من أربعة عناصر هي: أحمد ومحمد وعلاقة الضرب وترتيب الكلمات في القضية. وعنصر «الترتيب» هذا مهم لأنه هو الذي يضفى المعنى على القضية. انظر إلى الصيغتين: «القطة على الحصير» و«القطة الحصير على» تجد أنهما يحتويان على نفس الكلمات، ومع ذلك فإن الذي جعل الأولى ذات معنى هو ترتيب الكلمات ونظمها بطريقة معينة، والافتقار إلى هذا الترتيب جعل الثانية خالية من المعنى. ويؤكد فتجنشتين على هذه الفكرة بقوله: «ليست القضية خليطا من الكلمات (كما أن القطعة الموسيقية ليست خليطا من النغمات)»(25).وتتألف الواقعة من أربعة عناصر أيضا هي شخص أحمد وشخص محمد وحادثة الضرب و«تركيب» هذه العناصر، بمعنى أن أحمد هو الذي يضرب محمدا وليس العكس. وكل عنصر من عناصر القضية يناظر عنصرا من عناصر الواقعة. والعلاقة بين بنية القضية وبنية الواقعة هي علاقة

واحد بواحد. القضية الصادقة إذن هي القضية التي تستنسخ بنية الواقعة التي تصورها استنساخا حسنا. والقضية الكاذبة هي ترتيب غير موجود لأشياء موجودة.

2-4 اعتراضات على نظرية التناظر

تبين لنا مما أسلفناه أن نظرية التناظر تقوم على فكرة يسيرة تقول بوجود علاقة تناظر بين حامل الصدق والواقع. ولكن النظرية برغم وضوحها وبساطتها تعرضت لانتقادات كثيرة بحجة أنها غامضة وتدعي أشياء يتعذر تفسيرها بطريقة معقولة. ويجوز تقسيم الاعتراضات على هذه النظرية إلى ثلاثة أنواع:

1- الاعتراض على حوامل الصدق التي تقبلها النظرية مثل الاعتقادات والقضايا والجمل. وقد ناقشنا في الصفحات السابقة بعض الصعوبات التي تواجه حوامل الصدق.

2- الاعتراض على أجزاء الواقع التي تناظر حوامل الصدق مثل الوقائع أو حالات الواقع (أو سير الأحوال) على أساس أن هذه الأشياء لا تصلح كنظائر لحوامل الصدق.

3- الاعتراض على علاقة التناظر التي تفترضها النظرية لعدة أسباب منها أن هذه العلاقة ملغزة أو لم تفسرها النظرية تفسيرا واضحا أو أن العلاقة لا وجود لها أصلا.

وسنركز فيما يلي على الاعتراضين الثاني والثالث.

*** اعتراضات على الوقائع**

**** الاعتراض الأول**

إذا عدنا إلى صيغة تعريف الصدق وفقا لنظرية التناظر وهي:

(س) تكون صادقة إذا كانت (س) تناظر واقعة ما.

(س) تكون كاذبة إذا كانت (س) لا تناظر أية واقعة.

وجدنا أن هذا التعريف ينطبق على العبارات الداخلة في مجال الإدراك الحسي العادي، ومجال العلم أيضا، ولكنه يخفق إخفاقا شديدا في مجالات أخرى مثل الأخلاق والمنطق والميتافيزيقا

والجمال وغيرها. ويسلم صاحب هذا الاعتراض بالحقائق الأخلاقية moral truths، ولكنه يحتج على صاحب التناظر بأن الواقع لا يحتوي على وقائع أخلاقية moral facts.

ويجوز الرد على هذا الاعتراض بطريقتين:

1- **الطريقة الأولى هي التمسك بالنزعة غير المعرفية non cognitivism - كما هو الحال عند الوضعية المنطقية - القائلة إن عبارات الأخلاق والجمال والميتافيزيقا تمثل استعمالات غير معرفية للغة بمعنى أنها لا تخبر شيئا عن الواقع يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، ولا تزيد هذه العبارات على أن تكون من الأوامر أو الانفعالات التي تضطرب بها نفس المتكلم ولا يمكن التحقق من صدقها أو تقويمه. وهذا الرد ضعيف في رأينا لأنه يضيق مجال القضايا العلمية ويحصره في إطار القضايا التجريبية الفيزيائية. وهو تضييق ليس له ما يسوغه.**

2- **الطريقة الثانية هي النزعة الردية reductionism وتقول إن حقائق الأخلاق والجمال وغيرها يمكن ردها إلى مجال آخر لا يثير مشكلات. فحقائق الأخلاق تناظر الوقائع الاجتماعية والسلوكية للأفراد في المجتمع. وما أصدق رسولنا الكريم في قوله: «الدين المعاملة». وهنا نجد تجليا عظيما وردا جميلا لما هو ميتافيزيقي وأخلاقي إلى الفعل. وفي مجال المنطق والرياضيات يجوز رد الحقائق المنطقية والرياضية إلى وقائع لغوية. فالحقائق المنطقية تناظر وقائع تتعلق بالمواضعات اللغوية على أساس أن الصدق في المنطق والرياضيات هو صدق مواضعة أو اصطلاح. وتستطيع أن تلمس النزعة الردية عند أنصار السلوكية السيكولوجية والفلسفية، وعند الوضعية المنطقية أيضا.**

**** الاعتراض الثاني**

عندما تقرر نظرية التناظر أن حامل الصدق يكون صادقا حينما يناظر واقعة في العالم، فسوف تلتزم بأنواع غريبة من الوقائع التي تثير مشكلات من الناحية الأنطولوجية مثل الوقائع العامة (كل السموم قاتلة) والوقائع السالبة (الأستاذ لم يحضر اليوم)، والوقائع الشرطية (إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود)، والوقائع الانفصالية (المولود إما أن يكون ذكرا أو أنثى)، ونحو ذلك.

وهذا الاعتراض أقلق رسل في دراسته «فلسفة الذرية المنطقية» التي نشرت ضمن كتابه المنطق والمعرفة. هل يحتوي العالم على وقائع سالبة negative facts؟ هل الجملة «الملكة ليست صلعاء» صادقة بمقتضى تناظرها مع واقعة سالبة خاصة، أم أنها صادقة فقط بمقتضى افتقارها إلى التناظر مع أية واقعة موجبة؟(26).

**** اعتراضات على علاقة التناظر**

1- تقدم نظرية التناظر علاقة التناظر أو علاقة التصوير picturing relation على أنها تشابه تام بين الأصل والصورة أو الواقعة والقضية. ولكن القضايا أو الجمل أو أي حوامل أخرى للصدق لا تشبه أي شيء في العالم اللهم إلا حوامل صدق أخرى. وهذا النقد يذكرنا بنقد باركلي لفكرة «الفكرة» عندما يقول إن الفكرة لا تشبه شيئا آخر إلا الفكرة.

2- هناك قضايا تتحدث عن الماضي أو المستقبل، كيف نستطيع أن نفهم علاقة التناظر الخاصة بها في إطار العالم الفيزيائي؟

3- العبارات الميتافيزيقية أو الدينية الصادقة مثل «الروح خالدة» تمثل صعوبة أمام علاقة التناظر. ماذا عسى أن تكون علاقة التناظر لهذه العبارات؟ ألا يمكن القول هنا إن هذه العلاقة لا وجود لها؟

4- تقف العبارات غير الواقعية counterfactual statements والعبارات المعيارية normative عقبة أخرى أمام علاقة التناظر.

تأمل العبارات التي تدور حول ما سيحدث في موقف غير واقعي. خذ العبارة «إذا أصبحت رئيسا لفلسطين، فسوف تكون مشهورا»، تجد أنها عبارة صادقة، ولكن من الصعب أن تحدد أي واقع تناظره العبارة. وهناك أيضا عبارات صادقة حول ما يجب أن يكون على خلاف ما هو كائن. وتسمى هذه العبارات معيارية. على سبيل المثال، «يجب عليك مساعدة الشخص الذي تكون حياته مهددة إذا كنت تستطيع ذلك، وإذا كانت مساعدتك له لا تهدد حياتك الخاصة» تبدو عبارة صادقة. ولكن من الصعب إدراك الواقع الذي تصوره أو تناظره هذه العبارة. إن كثيرا من العبارات الصادقة المركبة يبدو أنها لا تناظر مباشرة على الأقل أي جانب في العالم(27).

وهناك من يرى أننا نستطيع أن نتفادى المشكلات المتعلقة بفكرة التناظر إذا قدمنا صياغة لتعريف الصدق لا ترتكز على أي تصور محدد للتناظر. يمكن أن نعرف العبارة الصادقة ببساطة

على أنها أية عبارة يكون ما تقرر أنه واقع هو الواقع حقا. وزعمنا غير الواقعي والمعياري يكون صادقا إذا كان ما يقرر أنه واقع هو الواقع. وهذه الصورة البسيطة لتعريف التناظر للصدق، والتي تتفادى أية فكرة محددة عن التناظر تشبه زعم أرسطو أن من الصدق القول عما يوجد (الواقع) إنه يوجد (الواقع)(28).

ولكن هذه المحاولة لفهم التناظر تعد هروبا من حل مشكلاته، ناهيك عن أنها تعود إلى أبسط صور التناظر التي تفتقر إلى تحديد لعلاقة التناظر وأجزاء العالم التي تناظرها العبارات أو الاعتقادات.

5- نظرية الاتساق

إن الصعوبات التي واجهت نظرية التناظر، والتي انصب معظمها على علاقة التناظر ذاتها أو على الوقائع التي تناظر حوامل الصدق، دفعت بعض الفلاسفة إلى البحث عن تعريف مختلف للصدق لا يرتبط بشيء خارجي يقع بعيدا عن حامل الصدق. وكانت أهم المحاولات هي تعريف الصدق في حدود علاقة معينة بين القضايا وهذه العلاقة هي الاتساق coherence. وتقول نظرية الاتساق في صيغة موجزة: تكون القضية صادقة إذا كانت تتسق مع فئة محددة من القضايا، وتكون كاذبة إذا لم تتسق معها. وجرت عادة الفلاسفة على النظر إلى نظريتي التناظر والاتساق على أنهما النظريتان التقليديتان الأساسيتان المتنافستان في الصدق. وإذا كانت نظرية التناظر قد ضربت بجذورها في الفلسفة القديمة كما وجدناها عند أفلاطون مثلا، فإن نظرية الاتساق تجد ما يبشر بها في كتابات كانط عندما انتقد فكرة مطابقة الفكر للأشياء.

وكان الرأي عند كانط أن الحدس البشري أو العقل النظري لا يمكن أن يدرك الواقع النوميني noumenal reality، أي الشيء في ذاته ding an stich، ومن ثمّ يأتي الشك في وجود تناظر بين إدراك العقل للأشياء من جهة، والأشياء ذاتها من جهة أخرى. ولكي نفهم هذه النقطة، يحسن بنا أن نقدم بين يديها شرحا يسيرا. يفرق كانط بين عالمين: عالم الظواهر appearances (or phenomena) وهو العالم الفيزيائي المحسوس وعالم الأشياء في ذاتها things-in-themselves (or noumena) وتمثله قضايا الميتافيزيقا مثل الله والنفس والعالم، وفي مقدور العقل البشري النظري أن يدرك عالم الظواهر ويصدر عليه أحكاما يقينية، ولكنه يعجز عن إدراك عالم الأشياء في ذاتها. إن المعرفة عند كانط تنحل إلى جانبين: انطباعات حسية ومقولات ومبادئ عقلية، ولا يكفي أي جانب من الجانبين بمفرده لتكوين معرفة، وسر ذلك أن الانطباعات الحسية من غير مقولات عقلية عمياء، والمقولات والمبادئ العقلية من غير

انطباعات حسية فارغة. ويمكن التفكير في عالم الأشياء في ذاتها ولكن يتعذر على العقل النظري معرفتها بالفعل، إذ لا يمكن معرفة القضايا الداخلة في عالم الشيء في ذاته عن طريق الانطباعات الحسية لأن هذا العالم يتجاوز عالم الحس، ولا يمكن معرفتها عن طريق المبادئ العقلية لأن هذه المبادئ من غير انطباعات حسية فارغة.

وما دام عالم الشيء في ذاته صعب المنال للعقل البشري، فلا مجال للقول بالتناظر بين إدراك العقل للأشياء والأشياء ذاتها. وارتبطت نظرية الاتساق في صورها المبكرة ارتباطا وثيقا بالفلسفة المثالية. ولكنها حظيت في صورتها المتأخرة بتأييد من أنصار الفلسفة التجريبية أيضا. وفي الفلسفة المثالية نجد أن البيت الذي ترعرعت فيه نظرية الاتساق هو الفكر العقلاني كما تجسد في فلسفة ليبنتز وسبينوزا وهيجل وبرادلي وتوماس هل جرين وبراند بوزانكيت وجوزيا رويس وبراند بلانشارد. أما نظرية الاتساق في صورها المتأخرة فنجدها واضحة في الفلسفة التجريبية كما هو الحال عند بعض أنصار الوضعية المنطقية مثل أوتو نيورات وكارل همبل. ومن أواخر الفلاسفة الذين دافعوا عن الاتساق نيقولاس ريشر في كتاب نظرية الاتساق في الصدق.

وتختلف نظرية الاتساق في الصدق عن نظرية التناظر في مسألتين: تدور الأولى حول العلاقة بين القضايا وشروط صدقها، وتتعلق الثانية بشروط الصدق. إذا نظرنا إلى المسألة الأولى، وجدنا أن نظرية التناظر تقوم على علاقة التناظر، على حين ترتكز نظرية الاتساق على علاقة الاتساق. وإذا تناولنا المسألة الثانية، وجدنا أن نظرية التناظر تقول إن شروط صدق القضايا تكمن في أشياء خارج القضايا وهي وقائع العالم الخارجي، على حين تؤكد نظرية الاتساق على أن شروط صدق القضايا تتوقف على القضايا الأخرى. ومن هنا نفهم محاولة أنصار الاتساق لتعريف الصدق بأنه يكمن في علاقة اتساق بين أعضاء فئة القضايا أو الاعتقادات.

والحق أن فكرة الاتساق لم تحظ بتعريف دقيق يكشف عن طبيعتها وينال قبول جميع الفلاسفة الذين ساقوا الحجج في تأييدها وتدعيمها. فترى الاتساق يفهم أحيانا على أنه التماسك بين فئة القضايا، ويفهم أحيانا أخرى على أنه اللزوم المنطقي الدقيق بين نسق من القضايا، ومن هنا تتخذ نظرية الاتساق صورا متنوعة تختلف فيما بينها تبعا لاختلاف زوايا النظر واختلاف العصر أيضا. فالتناول الميتافيزيقي للاتساق يختلف عن التناول الإبستمولوجي له. ونظرية الاتساق التي قدمها برادلي ليست هي النظرية التي طرحها نيورات. والشيء الذي لا ريب فيه أن الأفكار والنظريات مثل الكائنات الحية تبدأ مثلما تبدأ الأجنة ضئيلة دقيقة ثم تتطور كلما تناولتها العقول بالتحليل والتمحيص، وكلما أضافت إليها أبعادا جديدة واستخرجت منها نتائج لم تكن معروفة من قبل.

ولم يكن غريبا والحال هكذا أن يقال إن قصارى ما يمكن قوله في تعريف الاتساق إن فئة من القضايا أو الاعتقادات ينظر إليها على أنها متسقة إذا:(29)

1- كان كل عضو في الفئة متسقا مع أية فئة فرعية من الأعضاء الآخرين.

2- لزم كل عضو في الفئة عن كل عضو من الأعضاء الآخرين على انفراد وفقا لبعض نظريات الاتساق.

1-5 معنيان للاتساق

الاتساق بوصفه تماسكا

الاتساق بوصفه لزوما منطقيا

نظرت الصور المبكرة من نظرية الاتساق إلى الاتساق بوصفه تماسكا consistency. وكانت تقول إن القضية تتسق مع فئة معينة من القضايا إذا كانت متماسكة معها. ولكن هذا المعنى للاتساق واسع وفضفاض ويفضي إلى نتائج غير مقبولة. هب أن قضيتين لا تنتميان إلى فئة معينة، ويمكن أن تتماسك هاتان القضيتان مع فئة معينة من القضايا ومع ذلك لا تتماسك إحداهما مع الأخرى. إذا سلمنا بأن الاتساق هو مجرد تماسك بين أجزاء فئة من القضايا، جاز لنا القول إن هاتين القضيتين صادقتان نظرا لتماسكهما مع فئة معينة، وهذا غير صحيح.

ولم يكن غريبا إذن أن تأتي الصور المتأخرة من نظرية الاتساق وتقرر أن الفهم المعقول لعلاقة الاتساق يجب أن يستعين بفكرة اللزوم entailment في معناه الواسع أو اللزوم بمعناه المنطقي الدقيق strict logical implication. ونستطيع القول إن القضية تكون متسقة، بالمعنى العام للزوم، مع فئة من القضايا إذا كانت تلزم عن أعضاء هذه الفئة وترتبط بها بعلاقة اعتماد متبادل. أما الاتساق بمعنى اللزوم المنطقي الدقيق فمؤداه أن القضية تتسق مع نسق من القضايا الأخرى إذا كانت تلزم لزوما منطقيا عن هذا النسق أو تستلزم فئة فرعية من هذا النسق. وفي هذه الحالة لا توجد قضية جزئية داخل النسق يمكن أن تكون كاذبة بينما بقية القضايا صادقة، ولا يمكن لأية قضية أن تكون صادقة من دون صدق كل القضايا. وينظر أصحاب نظرية الاتساق إلى أنساق الرياضيات والمنطق بوصفها نماذج الاتساق المتسقة المنتجة للصدق.

2-5 الحجج المؤيدة لنظرية الاتساق

يمكن فهم نظرية الاتساق وتفسيرها كأحسن ما يكون التفسير في السياق الفلسفي الأرحب الذي ظهرت فيه. سلك الفلاسفة طريقتين أساسيتين لتفسير نظرية الاتساق والدفاع عنها، فالرواد الأوائل للاتساق اتخذوا من الاعتبارات الميتافيزيقية أساسا للاتساق، أما أنصار الاتساق في العصر الحديث وفي وقتنا الحالي فيتخذون من الاعتبارات الإبستمولوجية والدلالية أساسا لنظرية الاتساق. وعلى هذا النحو تسير الحجج المؤيدة للاتساق في طريقين: الأول ميتافيزيقي والثاني إبستمولوجي.

1- الطريق الميتافيزيقي إلى نزعة الاتساق

أسلفنا الإشارة إلى أن الصور المبكرة من نظرية الاتساق ارتبطت بالفلسفة المثالية بقدر ما ظهرت في كتابات ليبنتز وسبينوزا وكانط وفشته وهيجل وبرادلي، وانتهى هؤلاء المثاليون إلى نظرية الاتساق عن طريق موقفهم الميتافيزيقي.

نظر المثاليون بعد كانط إلى الواقع، أو على الأقل الواقع القابل للمعرفة، بوصفه عقليا أو مثاليا. والواقع لا يعتمد على العقول، إذ العقول لا تزيد على أن تكون جزءا من الواقع. ومع ذلك فكون الواقع عقليا يعني أنه قابل للتفكير فيه عن طريق العقل. وبالفعل مادام الواقع يعد كلًّا مترابطا، فلابد من أن يكون سهل المنال من حيث المبدأ للعقل المنطقي. وما دمنا لا نملك العلم الكلي، فإن كل ما نعرفه لا يزيد على أن يكون جزءا من الواقع. وهناك أجزاء أخرى من الواقع ربما لا تكون معروفة أبدا لأي شخص، ولكن هذا لا يؤثر في حقيقته من جهة، ولا يستلزم وجود واقع يتجاوز إمكانية العقل في الوصول إليه من جهة أخرى. وهذا الجزء من الواقع الذي نستطيع معرفته ليس جزءا منفصلا وإنما هو جزء وحسب، وهو ناقص ولا يمكن أن يعتمد على ذاته ميتافيزيقيا أو إبستمولوجيا. وإذا بحثنا في قلب الفلسفة المثالية، وجدنا تصورا مؤداه أن الشيء هو ما يوجد فقط في علاقة مع بقية الكون، وأي تغير في أي جزء من نسيج الكون بطريقة ما وبدرجة ما يغير كل شيء آخر. وهذا هو مذهب العلاقات الداخلية doctrine of internal relations، وتبعا له فإن كل علاقات الشيء بكل شيء آخر تكون جوهرية لطبيعته(30).

اهتم برادلي، مثلا، بإثبات أن الواقع كل متسق وموحد وسماه المطلق absolute.< وأي شيء يقال عن أجزاء الكل يمكن أن يكون صادقا صدقا جزئيا على أفضل الفروض. وإذا بحثنا جزءا من الكل أو جانبا منه فقط، فربما نبلغ درجة من الصدق. ولكن ما دمنا ندرك في كل حالة أجزاء من الكل عن طريق المظاهر appearances - والتي يفسدها التناقض على خلاف الواقع reality (المطلق)، فإن هذا الفهم الجزئي للصدق لن يكون مقنعا. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنه إذا كان برادلي على صواب في التمسك بأن المظاهر خادعة جزئيا على الأقل بسبب التناقض، فإن

المعرفة (ومن ثمّ الصدق) لا تملك أساسا راسخا في أحكام الإدراك الحسي. وهذا هو ما يجعل برادلي عقلانيا من ناحية المنهج: إذا أنكر المرء اعتبار الخبرة الحسية أساسا للمعرفة، واعتقد بدلا من ذلك أن الاستنباط - وهو الاستدلال العقلي - يقودنا بمفرده إلى الصدق المتعلق بالواقع (كما فعل أفلاطون وليبنتز وسبينوزا وهيجل وبرادلي نفسه)، فإن نظرية الاتساق في الصدق هي المقوم الأساسي في الإبستمولوجيا لدى هذا المرء. وسر ذلك أن المعيار الوحيد بالنسبة لصدق قضية تقرر اعتقادا في سياق نسق استنباطي من الاعتقادات هو ما إذا كانت القضية متسقة مع هذا النسق. ولا توجد إشارة إلى أجزاء متميزة من الواقع يجوز التفكير فيها عند افتراض الإبستمولوجيا العقلية، ومن ثمّ لا توجد علاقة تناظر يمكن الاستشهاد بها للحصول على فكرة الصدق بالنسبة إلى القضايا(31).

وأنت تلاحظ معي أن هناك اختلافا جوهريا حول فهم أنصار نظرية التناظر وأنصار نظرية الاتساق للواقع. فالواقع عند أصحاب نظرية التناظر متميز أنطولوجيا من الاعتقادات والقضايا التي تدور حوله، أما أصحاب الاتساق من المثاليين فيرون أن الواقع مثالي في طبيعته، وأنه شيء أشبه ما يكون بمجموعة من الاعتقادات. ومن ثمّ يرى القائلون بالتناظر أن الاعتقاد متميز أنطولوجيا من شروط صدقه، أي متميز من الوقائع والأحداث، أما أنصار الاتساق فينكرون وجود التمييز بين الاعتقادات وشروط صدقها. ويقررون أن الاعتقاد يكون صادقا لأنه يتسق مع الاعتقادات الأخرى ولا يكون صادقا لأنه يناظر شيئا آخر غير الاعتقاد.

2- الطرق الإبستمولوجية إلى نزعة الاتساق

هل الافتراضات الميتافيزيقية ضرورية لنظرية الاتساق؟ غض الأنصار المعاصرون الطرف عن الحجج الميتافيزيقية لتأييد الاتساق، واتجهوا بدلا من ذلك إلى تأييدها عن طريق الحجج الإبستمولوجية. نجد ذلك واضحا عند بلانشارد، ثم توارت هذه الحجج الميتافيزيقية بصورة كبيرة نتيجة للتحول الفلسفي الذي حدث في القرن العشرين نحو الفلسفة التجريبية، فتولدت نظرية الاتساق عند بعض أنصار الوضعية المنطقية نتيجة لاعتبارات إبستمولوجية أيضا.

سعى بلانشارد في كتاب طبيعة التفكير إلى البرهنة على أن نظرية الاتساق في التسويغ coherence theory of justification تؤدي إلى نظرية الاتساق في الصدق coherence theory of truth، وأن قبوله للنظرية الأولى يدفعه إلى قبول الثانية. ولننظر أولا في الأسباب التي حملته على قبول النظرية الأولى، ثم نتحول بعد ذلك إلى أسباب اقتناعه بالنظرية الثانية.

لو قلنا إن الواقع شيء خارجي بالنسبة لعقولنا، ما وجدت نظرية التسويغ سبيلها إلى العمل، وما كان في مقدورنا أن نعرف الأشياء حقا، وسوف ينتهي بنا المطاف إلى قبول النزعة الشكية skepticism. وفي هذا المعنى يقول بلانشارد: «إذا تصورنا أن الفكر والأشياء يرتبطان ارتباطا خارجيا فقط، فإن المعرفة حظ»(32).

والسبيل إلى تفادي الوقوع في النزعة الشكية هو التسليم بأن الأفكار في عقولنا ليست متميزة تماما من الأشياء التي نفكر فيها في العالم. عندما أفكر في الكتاب الذي أمامي، مثلا، فأنا أملك بالفعل كتابا في عقلي في حالة غير متطورة. «إن التفكير في الشيء هو الحصول على هذا الشيء نفسه بدرجة ما داخل العقل. والتفكير في اللون أو الانفعال هو امتلاكهما داخلنا والذي إذا كان متطورا ومكتملا سوف يطابق نفسه بالشيء»(33).

والذي يجعل طبيعة الأشياء مقبولة لدى العقل هو أنها تشكل نسقا تتكامل فيه الأشياء اعتمادا على العلاقات الداخلية فيما بينها. وبإيجاز العالم متسق، والأفكار في عقولنا ليست متميزة من الأشياء في العالم، ويلزم عن ذلك أن اعتقاداتنا تكون صادقة بقدر ما تكون متسقة.

والطريق الإبستمولوجي الآخر إلى نزعة الاتساق يعتمد على الفكرة القائلة إننا لا نستطيع أن نقف بعيدا عن فئة اعتقاداتنا ونقارن القضايا بالحقائق الموضوعية. وسلك هذا الطريق بعض فلاسفة الوضعية المنطقية مثل أوتو نيورات وكارل همبل.

إن الفهم الصحيح لنزعة الاتساق الوضعية يتطلب منا أن نعود إلى الخلاف الذي دب بين الوضعيين بعد أن وقعوا تحت تأثير رسالة فتجنشتين. أوضحنا فيما أسلفنا أن الرسالة قدمت نظرية التناظر، وقبلها الوضعيون المنطقيون قبولا عاما، ولكن نظرا لاختلاف الاعتبارات التي جعلت فتجنشتين يطرح التناظر في الرسالة عن الاعتبارات التي دفعت الوضعيين إلى قبول هذه النظرية، فقد انتهى الأمر إلى اختلاف بينهم. كانت الاعتبارات لدى فتجنشتين منطقية لغوية، أما الاعتبارات لدى الوضعية المنطقية فكانت إبستمولوجية في المقام الأول.

رأت الوضعية المنطقية أن وظيفة الفلسفة هي التحليل المنطقي لقضايا العلم. وسعى الوضعيون المنطقيون من خلال هذا التحليل إلى فهم أسس المفاهيم والعبارات العلمية، وانتهى بهم هذا السعي إلى تقديم مفهوم العبارات الأساسية basic statements أو جمل البروتوكول protocol sentences. ورأى كارناب في كتابه وحدة العلم أن العبارات الأساسية هي العبارات التي تشير إلى المعطى الحسي وتصف خبرة مباشرة، ولا تحتاج إلى تسويغ وتصلح كأساس لبقية عبارات

العلم. «أبسط الجمل في لغة البروتوكول protocol language هي جمل البروتوكول، أعني الجمل التي لا تحتاج بذاتها إلى تأييد ولكنها تصلح كأساس لجميع الجمل الأخرى في العلم»(34).

وسار مورتس شليك في نفس الاتجاه، ونظر إلى جمل البروتوكول على أنها تشكل نقطة اتصال ثابتة بين المعرفة والواقع. وما دامت النظرية والواقع في اتصال مباشر في هذه العبارات، فإنها عبارات يقينية لا يدنو منها أي شك(35).

ولكن إذا كانت العبارات الأساسية حازت يقينا مطلقا لأنها في اتصال مباشر مع الواقع، أي صادقة بمقتضى التناظر مع الوقائع، فإن بقية العبارات تستحق الصدق بمقتضى العلاقات مع العبارات الأخرى، وهذا يعني أن صدقها يقوم على الاتساق وليس التناظر. وهنا يحدث التحول الوضعي من نظرية التناظر إلى نظرية الاتساق، وجاء هذا التحول في المقام الأول على يد نيورات الذي رفض اليقين المطلق للعبارات الأساسية وقال: «لا توجد عبارة تتمتع بالحصانة التي أمر بها كارناب للجمل الأساسية»(36). ومادامت العبارات الأساسية ليست معصومة من الخطأ، ولا توجد عبارة مستثناة من التعديل، فإن النظر إلى العبارة بوصفها أساسية لا يزيد على أن يكون مسألة اصطلاحية، وهذا يعني استحالة التحقق المباشر من التناظر بين العبارات والوقائع، ويكمن معيار الصدق في العلاقات القائمة بين القضايا.

والرأي عند نيورات أن العلم نسق من العبارات من نوع واحد. ويجوز أن ترتبط كل عبارة بعبارة أخرى أو تقارن بها (من أجل استخراج نتائج من عبارات مترابطة أو نرى ما إذا كانت منسجمة بعضها مع بعض أم لا). ولكن العبارات لا تقارن أبدا «بالواقع» و«بالوقائع». وليس في مقدور أحد من أولئك الذين يؤيدون الانقسام بين العبارات والواقع أن يقدم تقريرا دقيقا يوضح الكيفية التي يجوز بها إنجاز الانقسام بين العبارات والوقائع بأية حال، وليس في مقدوره أن يقدم تقريرا يوضح كيف يجوز أن نكتشف بنية الوقائع أو نتحقق منها بأية حال. ومن ثمّ فإن هذا الانقسام إن هو إلا نتيجة لميتافيزيقا مضاعفة، وكل المشكلات المرتبطة به هي مجرد مشكلات زائفة(37).

وما دامت لا توجد طريقة تحملنا على قبول جمل البروتوكول المثبتة بصورة قاطعة باعتبارها نقطة بداية الجمل، فإننا نؤلف نسقا متماسكا من جمل الملاحظة والجمل النظرية. وفي تطوير هذا النسق وتعديله، نشبه البحارة الذين يجب عليهم تجديد قاربهم في عرض البحر، ولا يحتاجون إلى سحبه إلى الشاطئ لإصلاحه، وهذا يعني أنه لا توجد نقطة بداية يقينية كما اقترحت جمل البروتوكول، وكل العبارات الداخلة في النسق عرضة للتحقق ويجوز استبعادها إذا اقتضى الأمر

ذلك. والمعيار الوحيد لقبول الجمل الجديدة في النسق هو مقارنتها بالنسق لمعرفة ما إذا كانت متعارضة معه أم لا.

وأنت ترى إذن أن الدافع وراء نظرية الاتساق الوضعية هو نفس الدافع وراء نظرية الاتساق عند المثاليين الميتافيزيقيين، ألا وهو استحالة الخروج من الفكر أو اللغة إلى الواقع بطريقة لا يحددها الفكر أو اللغة. وما دامت علاقة اللغة بالعالم لا تصلح كأساس للصدق، فإن الصدق يكمن في اتساق عناصر اللغة أو الفكر الذي يتجلى في نسق من الاعتقادات والقضايا المتماسكة والمترابطة فيما بينها.

3-5 اعتراضات على نظرية الاتساق

1- الاعتراض الأول: الذي يواجه نظرية الاتساق هو مشكلة الدور. وينشأ الدور إذا عرفنا الصدق في حدود الاتساق، ثم عرفنا الاتساق في حدود اللزوم المنطقي الذي يتم تعريفه بصورة نموذجية عن طريق كلمة «صادق»:

ق تستلزم ك، إذا استحال أن تكون ك كاذبة في الوقت الذي تكون فيه ق صادقة.

ويمكن تفادي الوقوع في التعريف الدائري للصدق، عن طريق تعريف اللزوم في حدود فئة من قواعد الاشتقاق مثل:

ق تستلزم ك إذا كان من الممكن اشتقاق ك من ق عن طريق قواعد الاستدلال.

ومن بين قواعد الاستدلال قاعدة إثبات المقدم modus ponens القائلة: «من القضية في الصيغة (إذا كانت ق، كانت ك)، والقضية ق، يجوز للمرء أن يشتق القضية ك». وتستطيع أن تضع ذلك في صيغة أخرى:

1- إذا كانت ق، كانت ك، و ق، إذن ك.

وهذه الصيغة لا تفترض فكرة الصدق مسبقا.

ولكن السؤال الآن: لماذا نقبل هذه الاستدلالات الصورية بوصفها محددة للصدق، ولا نقبل الاستدلالات الأخرى المعارضة لها مثل القاعدة القائلة:

2- يجوز للمرء أن يشتق من القضية ق القضية لا ق.

وإذا اعترض المرء بأن هذه القاعدة الأخيرة ليست قاعدة «صحيحة»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي تملكه القاعدة الأولى ولا تملكه القاعدة الثانية؟

الجواب عن هذا السؤال أن القاعدة الأولى تحافظ على الصدق والثانية لا تحافظ عليه. ولكن هذه الإجابة ليست متاحة لصاحب نظرية الاتساق الذي يريد أن يتفادى الدور في تحليله للصدق، لأنها تعيد الإشارة الضمنية إلى الصدق في تعريف اللزوم، ومن ثمّ في تحليل الصدق. ويبدو أن القائل بالاتساق يتعين عليه أن يعود إلى الزعم بأننا نملك فكرة بدائية غير قابلة للتحليل عن القاعدة الصحيحة للاستدلال، أو يتعين عليه أن يعرف «القاعدة الصحيحة للاستدلال» على أنها القاعدة المقبولة بشكل تقليدي وشائع في الثقافة الإنسانية، أو يجب عليه أن يعرف الصحة هنا في حدود قيم أخرى غير الصدق. فأما الاختيار الأول فلا يقنع على الأرجح أولئك الذين يقنعون بأننا لا نملك هذه الفكرة البدائية عن القاعدة الصحيحة للاستدلال. وأما الاختيار الثاني فيترك القائل بالاتساق بغير طريق لتفسير السبب في أن القواعد المقبولة تقليديا ناجحة. وأما الاختيار الثالث فربما يكون للتطبيق في نهاية الأمر، ولكنه يواجه صعوبات خطيرة أهمها أن القواعد التي يعدها المنطق الكلاسيكي صادقة لا تحافظ بصفة عامة على قيم أخرى غير الصدق. زد على ذلك أن نظرية الاتساق التي لا تفيد من مفهوم اللزوم سوف تكون دائرية، مادامت كل نظريات الاتساق تعرف الصدق جزئيا في حدود التماسك، وهذا أيضا مفهوم يمكن تعريفه أيضا في حدود الصدق: تكون العبارتان (أو أكثر) متماسكتين إذا كانتا صادقتين في الوقت نفسه(38).

2- الاعتراض الثاني على نظرية الاتساق يتعلق بنسق العبارات التي يجب على العبارة الجديدة أن تتسق معه لكي تكون صادقة. والاحتمالات التي يمكن أن يكون عليها النسق في هذه الحالة ثلاثة هي:

[أ] نسق كامل من اعتقادات شخص ما.

[ب] نسق من الاعتقادات المشتركة في ثقافة معينة.

[جـ] نسق من العبارات لا ترتبط بأية اعتقادات لدى الشخص.

خذ الاحتمال الأول، تجد أنك إذا قلت إن العبارات الجديدة تكون صادقة لو اتسقت مع اعتقادات شخص ما، فإن الصدق في هذه الحالة يكون نسبيا إلى الأفراد. وسر ذلك بسيط جدا وهو أن الأفراد يختلفون فيما بينهم في امتلاك أنساق الاعتقادات ومن ثمّ يختلفون في امتلاك العبارات التي تتسق مع أنساق اعتقاداتهم، وهذه العبارات المختلفة ستكون صادقة. ويمكن أن تتسق عبارة مع نسق من

الاعتقادات لدى شخص، ومن ثمّ تكون صادقة بالنسبة لهذا النسق، على حين تعجز العبارة نفسها عن الاتساق مع نسق من الاعتقادات لدى شخص آخر، ومن ثمّ تكون كاذبة بالنسبة لهذا النسق. وأنت ترى من هذا كله أن النتيجة التي سوف ننتهي إليها هي وجهة نظر نسبية في الصدق، وأن نسبية الصدق سوف تعتبر برهان خلف أو الرد إلى المحال reductio ad absurdum (reduction to absurdity) لهذه الصورة من نظرية الاتساق في الصدق. وبرهان الخلف هو برهان غير مباشر indirect proof على إبطال قضية عن طريق بيان فساد النتيجة اللازمة عنها أو إثبات أن القضية تتضمن شيئا باطلا أو محالا. والنتيجة اللازمة عن هذه الصورة من الاتساق هي نسبية الصدق وهي نتيجة غير مقبولة.

وانظر إلى الاحتمال الثاني لنسق العبارات التي يجب على العبارة الجديدة أن تتسق معه لكي تكون صادقة، وهو نسق من الاعتقادات المشتركة في ثقافة معينة. تجد أن هذا ليس أفضل كثيرا من سابقه لأنه يجعل الصدق نسبيا للثقافات. بعض الثقافات يتكون نسق الاعتقادات فيها على أساس الوحي كما هو الحال في الثقافة الإسلامية. وبعض الثقافات الأخرى يتأسس نسق اعتقاداتها على خبرات إنسانية في ممارسة الحياة والتعامل مع وقائع الطبيعة وظروف المجتمع. ويمكن لهذا النسق الأخير من الاعتقادات أن يكون كاذبا، ولا عجب أن يوجه الناس النقد إلى ثقافتهم الخاصة ويثبتون بالأدلة أنها خاطئة. وما دام نسق الاعتقادات الشائع في ثقافة معينة يمكن أن يكون كاذبا، فإن جعل الصدق نسبيا إلى الثقافة لا سبيل إلى قبوله.

والاحتمال الثالث الذي يتخذه نسق العبارات الصانع للصدق هو أن يكون هذا النسق مستقلا عن اعتقادات أي شخص أو ثقافة. ومن الصعب تحديد ما عسى أن يكون هذا النسق. ولا يستطيع أنصار الاتساق اشتراط أن يكون النسق فئة ملائمة ما من العبارات «الصادقة»، وهم لا يستطيعون ذلك لأنهم يهدفون إلى تقديم تعريف للصدق[39].

3- الاعتراض الثالث على نظرية الاتساق يقول ربما يوجد، من الناحية النظرية على الأقل، نسقان (أو أكثر) من العبارات كل منهما متسق مع ذاته، ومتماسك بصورة متساوية، ويرتبط ارتباطا داخليا عن طريق اللزوم المتبادل، ولكن لا يتسق الواحد مع الآخر وإنما يعارضه. فماذا نحن فاعلون إزاء هذين النسقين المتسقين في ذاتهما والمتعارضين فيما بينهما؟ إذا أخذنا نظرية الاتساق بعين الاعتبار، فلا نجد طريقة للفصل بين النسقين والحكم على نسق واحد بوصفه صادقا وعلى الآخر بوصفه كاذبا بسبب إخفاقه في الاتساق مع النسق الأول. وليس في مقدور صاحب نظرية الاتساق أن يقول إن النسق الصادق هو المطابق للواقع، لأن هذا يعني التماس العون من نظرية التناظر.

6- النظرية البراجماتية في الصدق

البراجماتية pragmatism اسم لتقليد فلسفي أسسه ثلاثة من الفلاسفة الأمريكيين هم تشارلز ساندرس بيرس ووليم جيمس وجون ديوي. والبراجماتية اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المختلفة فيما بينها اختلافا يضيق أحيانا ويتسع أحيانا أخرى، ويضعف تارة ويشتد تارة أخرى، ولكنها مع هذا الاختلاف تشترك في مبدأ عام يعرف باسم «القاعدة البراجماتية» pragmatic maxim ومؤداها أن معنى المفهوم (أو الفكرة) هو النتائج التجريبية أو العملية المترتبة على تطبيقه.

وبيرس هو الذي أنشأ الفلسفة البراجماتية، ونحت لها اسمها نحتا جديدا من أصل إغريقي. واستعمل هذا الاسم الجديد خلال اجتماعات ولقاءات النادي الميتافيزيقي في كمبردج. وهو منتدى أسسه بيرس وجيمس وكان يضم جماعة من الأصدقاء الذين تعلموا في هارفارد وكانوا يجتمعون على مناقشات فلسفية وبدأت لقاءاتهم المنتظمة مع عام 1871.(40). وكان في مقدور بيرس أن يختار من الإنجليزية كلمة أخرى - مثل practice - لتدل على الجانب العملي الذي أراده لهذا الاتجاه الفلسفي الجديد، ولكنه آثر أن يبتكر كلمة جديدة ليدل بجدة الكلمة على جدة الاتجاه، ولتكون اصطلاحا خاصا له دلالة فلسفية محددة وواضحة تعفيه من الغموض الذي يعيب كثيرا من الألفاظ الجارية على ألسنة الناس في حياتهم العادية.

البراجماتية اتجاه جديد قديم معا. ولكي ندرك ذلك يحسن بنا أن نقارن بين البراجماتية والتجريبية الإنجليزية عند لوك وباركلي وهيوم، وسنجد أنهما يشتركان في فهم المعرفة الإنسانية استنادا إلى الخبرة الحسية وما تأتي به حواس الإنسان من العالم الخارجي. ولكن الجديد الذي جاءت به البراجماتية هو «استبدال النظر إلى المستقبل بالنظر إلى الماضي. التجريبية الإنجليزية تلتفت إلى الوراء، إلى الماضي، والبراجماتية الأمريكية تنظر إلى الأمام، إلى المستقبل»(41). التجريبية الإنجليزية في تحليلها للمعرفة عنيت بردها إلى أصولها، كما هو الحال في حديث لوك عن الأفكار، وتمييز هيوم بين الانطباعات والأفكار. أما البراجماتية في تحليلها للمعرفة فلا تُعنى بنشأتها وأصولها، وإنما تُعنى كل العناية بما يترتب عليها من نتائج عملية مفيدة في عالم الواقع.

وقد أذاع وليم جيمس البراجماتية ونشرها بفضل عذوبة كلماته وسلاسة أسلوبه، حتى لتحس وأنت تقرأ كتاباته أنك تقرأ نصوصا أدبية من طراز رفيع. على أن هذه الشهرة التي منحها جيمس للبراجماتية وهذا الجمال في التعبير الأدبي اليسير عن أفكارها كان موضع سخط عنيف من جانب بيرس. ثم جاء جون ديوي وحاول أن يضع للبراجماتية منطقا، ويضفي عليها طابعا وسيليا وأداتيا وسماها الأداتية أو مذهب الذرائع instrumentalism. ونقل البراجماتية إلى إنجلترا ودافع عنها

هناك الفيلسوف الإنجليزي فرديناند شيلر وصبغها بصبغة إنسانية وسماها المذهب الإنساني humanism.

وسار في ركاب هؤلاء الفيلسوف الأمريكي جورج هربرت ميد الذي صبغ البراجماتية بصبغة اجتماعية نفسية، وذلك عندما حاول في كتاب العقل والذات والمجتمع تفسير انبثاق العقل والذات من العملية الاجتماعية للتواصل بين الذوات، وبهذا أصبح مؤسسا للمدرسة التفاعلية البيئية الرمزية في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. والعقل عند ميد صورة من الاشتراك في عملية اجتماعية، ويتجلى عند التفاعل بين الكائن البشري وبيئته الاجتماعية. والعقل سلوك لغوي من جانب الفرد. ولا يوجد عقل أو تفكير من غير لغة. واللغة، أو مضمون العقل، هي محصلة للتفاعل الاجتماعي. وهذا يعني أن العقل لا يقبل الرد إلى عمليات فسيولوجية عصبية لدى الفرد، ولكنه انبثاق في عملية اجتماعية ديناميكية تشكل الخبرة البشرية(42). ونظرا لأن إسهام ميد الأساسي هو محاولته إثبات كيف تنشأ الذات البشرية في عملية التفاعل الاجتماعي وبخاصة التواصل اللغوي، جاز لنا أن نسمي البراجماتية لديه باسم البراجماتية الاجتماعية.

وهناك تمييز بين صورتين من البراجماتية، البراجماتية الكلاسيكية classical pragmatism والبراجماتية الجديدة new pragmatism. البراجماتيون الكلاسيكيون هم بيرس وجيمس وديوي وشيلر ولويس وميد، والبراجماتيون الجدد هم كواين، وجودمان، وبتنام، وروزتي، وديفيدسون - فيما يرى رورتي - وريشر، وهابرماس، وروبرت براندوم، وكورنل وست.

وتختلف البراجماتية الجديدة عن البراجماتية الكلاسيكية في جانبين على وجه الدقة. أولهما هو تحول البراجماتيين الجدد من الحديث عن الخبرة إلى الحديث عن اللغة. وثانيهما هو ميل كثير من البراجماتيين الجدد المتزايد إلى الشك في مصطلح «المنهج العلمي». والجانب الثاني له أهمية كبيرة عند غير المشتغلين بالفلسفة أكثر من الأول.

قلنا إن البراجماتية اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المختلفة فيما بينها، ولكنها تشترك في المبدأ العام المعروف بمبدأ بيرس أو «القاعدة البراجماتية». وعبر عنها بيرس في غير موضع من كتاباته مثل مقالة «البراجماتية» 1905، إذ نراه يقول:

إذا شئنا أن نكتشف معنى تصور عقلي، فلابد من أن نتأمل النتائج العملية التي يجوز لنا أن نتصور أنها تنتج بالضرورة من صدق هذا التصور، وسوف يشكل مجموع هذه النتائج المعنى الكامل للتصور(43).

in order to ascertain the meaning of an intellectual conception we should consider what practical consequences might conceivably result by necessity form the truth of that concept; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception.

إن القاعدة البراجماتية عند بيرس قاعدة منطقية تستخدم في توضيح مضامين المفاهيم والأفكار والفروض. وهذا التوضيح المنطقي يأخذ الصيغة: «إذا كان (س) هو (ص)، إذن، إذا تحقق الفعل (ق)، فسوف تنتج الخبرة (ك). والنتائج العملية كما أرادها بيرس هي قضايا شرطية في صيغة «إذا كانت (ق)، كانت (ك)». المقدم في هذه الصيغة الشرطية يحدد فعلا يمكن إنجازه، ويصف التالى نتيجة تجريبية تترتب على هذا الفعل إذا كان الفرض صحيحا. خذ أمثلة توضح ذلك. هب أنني أريد أن أكون واضحا بشأن مضامين الفروض التالية:

1- الملح قابل للذوبان في الماء.

2- السائل الموجود في الزجاجة مادة حمضية.

3- هذا المفتاح صلب.

إن جانبا من توضيح مضامين هذه الفروض يكمن في تسجيل النتائج التجريبية التي أتوقعها للتجارب والأفعال الأخرى إذا كانت هذه الفروض صحيحة.

1- إذا كان الملح قابلا للذوبان في الماء، إذن، إذا وضعنا عينة من الملح في ماء عادي وفي ضغط عادي وفي درجة حرارة عادية وحركناه، فإن الملح سوف يذوب.

2- إذا كان السائل الموجود في الزجاجة مادة حمضية، إذن، إذا وضعنا ورقة عباد شمس زرقاء في الزجاجة، فسوف يصبح لونها أحمر.

3- إذا كان هذا المفتاح صلبا، إذن، إذا حاولنا كسره عدة مرات واستخدمنا لذلك أشياء مختلفة، فإن قلة من محاولاتنا سوف تنجح.

وتستطيع أن تضع ذلك بعبارة أخرى فتقول إن المعنى البراجماتى للصيغة (أ هي ب) تقدمه قائمة من الشروط، وهذه القائمة من الشروط التي تحدد المعنى هي ذاتها غير محددة وقابلة للتعديل

وسر ذلك بسيط جدا، وهو أن المعنى ينمو مثلما تنمو المعرفة.

نظر بيرس إلى البراجماتية بنظرة الكيميائي، فتصورها بروح المعمل الذي ننظر داخله إلى كل شيء على أنه ممكن للتجربة. وحاول بيان أن التعريف الكامل للمفهوم يتطلب تحديد جميع الظواهر التجريبية القابلة للتصور التي يمكن أن يتضمنها إثبات هذا المفهوم أو إنكاره.

وإنطلاقا من القاعدة البراجماتية وما يترتب عليها من نتائج، رأى البراجماتيون أن مفهوم الصدق يمكن تقديمه عن طريق الإشارة إلى النتائج العملية لتطبيق الاعتقاد أو القضية ونحو ذلك. ويعبرون عن هذا التصور للصدق بطرق منوعة بعض الشيء. وسوف أشير إلى آراء بيرس وجيمس وديوي على الترتيب.

الصدق عند بيرس هو الرأي الذي ستتفق عليه كلمة العلماء في مجال معين في آخر الأمر. ونظر إلى العلم على أنه فاعلية شاملة لجماعة من الناس ينذرون أنفسهم للبحث عن الصدق من أجل الصدق. ومن ثمّ فإن جوهر العلم لا يكمن في صدقه، وإنما في الكفاح المتواصل بعد الصدق. وهذا يعني أن العلم ليس مجموعة من الحقائق، وإنما العلم في أساسه منهج.

الشك ظاهرة طبيعية وحالة يألفها كل شخص، ولكننا لا نستطيع أن نمضي في الحياة في حالة شك مستمر. وما دام الشك يصحبه القلق، فلا يمكن أن نحيا في قلق دائم، ومن ثمّ يجب على الإنسان أن يبحث عن اعتقادات ثابتة ترشد سلوكه وتوجه رغباته. وإذا كان الحال هكذا، لم يكن غريبا أن ينظر بيرس بعين الاعتبار إلى أن فكرة استقرار الرأي هي الموضوع الوحيد للبحث سواء أكان علميا أم غير علمي. ومن هنا جاءت نظرته وعنايته بالوسائل التي يلجأ إليها الناس لتثبيت اعتقاداتهم.

وفى مقال «تثبيت الاعتقاد» يميز بيرس بين أربع طرق، أو مناهج على حد تعبيره، يمكن بها ترسيخ الاعتقاد وهي:

1- منهج التشبث method of tenacity

2- منهج السلطة method of authority

3- المنهج الأولي a priori method

4- المنهج العلمي scientific method

ويمتحن بيرس هذه المناهج، ونتيجة هذا الامتحان هي إخفاق المناهج الثلاثة الأولى، ولا يكتب النجاح والقبول إلا للمنهج الأخير وهو المنهج العلمي.

ويمكننا المنهج العلمي من اكتساب الاعتقادات الثابتة والراسخة لأنه المنهج الوحيد من بين مناهج اكتساب الاعتقاد وتثبيته الذي يكون مقيدا بالواقع ومرتبطا بالطريقة التي توجد عليها الأشياء بالفعل. والأساس الذي يبنى عليه المنهج العلمي هو الاعتقاد في وجود أشياء مستقلة عن تفكيرنا فيها، أي الاعتقاد بوجود واقع مستقل.

وإذا أخذنا التصور الواقعي لوجود الأشياء بعين الاعتبار، ونظرنا في أثره في تكوين اعتقاداتنا، وجدنا أن هذه الاعتقادات لا تتحدد بواسطة أي شيء إنساني، وإنما تتحدد بواسطة شيء خارجي لا أثر لتفكيرنا فيه. وهذا الوجود الخارجي المستقل لا يكون خارجيا إذا اقتصر على أثره في فرد واحد، وإنما لا بد من أن يؤثر في كل إنسان، أو يجوز أن يكون كذلك. ورغم تنوع هذه المؤثرات بقدر تنوع ظروف الأفراد، فإن المنهج الذي تتحدد عن طريقه اعتقاداتنا لا بد من أن يكون هكذا إلى درجة أن النتيجة النهائية ستكون واحدة عند كل إنسان. وعلى هذا النحو إذا قامت جماعة من الباحثين بدراسة شيء مستقل عما يجوز أن يفكر فيه كل باحث منها، فإن هذا الاستقلال سوف يضمن التقاء اعتقاداتهم بحيث تؤلف اعتقادا واحدا راسخا في نهاية المطاف. وهذا الاجماع النهائي لرأي الباحثين هو الصدق عند بيرس.

ويقدم جيمس تصورا للصدق يختلف بعض الشيء عن تصور بيرس. فالصدق عند جيمس هو النافع والملائم والمفيد. والمعيار النهائي لتسليمنا بصدق فكرة من الأفكار هو النتائج النافعة المترتبة عليها. فإذا دارت في رأسك فكرة ولا ينتج عنها نتائج مفيدة في الواقع، فاعلم أنها فكرة باطلة. وفي هذا السياق يؤكد جيمس أن الفهم الصحيح للصدق يأتي من خلال تركيزنا على «الاختلاف» الذي سيحدثه كون الاعتقاد أو الفكرة صادقة في الحياة العملية.

يقول جيمس: «إذا سلمنا بصدق فكرة أو اعتقاد، فما هو الاختلاف الملموس الذي سيحدثه كونها صادقة في الحياة الفعلية لأي شخص؟ ما عسى أن تكون الخبرات التي تختلف عن تلك الخبرات التي نحصل عليها إذا كان الاعتقاد كاذبا؟ وخلاصة القول ما هي القيمة الفورية للصدق في حدود تجريبية؟».(44)

على أن رأي جيمس هذا تعرض لنقد عنيف من جانب رسل ومور على أساس أن جيمس وضع نقطة غير بارعة وكثيرا ما تثير الاعتراض من الناحية الأخلاقية، وذلك عندما قال إن الصدق هو الاعتقاد الملائم نفسه. ولكن المدافعين عن جيمس جادلوا بأنه كان يحاول إظهار أن تفوق

الاعتقادات الصادقة على الكاذبة يكمن في إعفائها من التكذيب. وما دام الدليل التجريبي كثيرا ما يكون عاجزا بنفسه عن أن يساعدنا في الحكم بين النظريات المتنافسة، فإن اعتبارات «المنفعة» يمكن استحضارها للمساعدة في الفصل أو الحكم(45).

ولم يكن غريبا أن يرى جيمس، صاحب الاعتقاد الديني، أن ربط صدق الفكرة بالقيمة الفورية والنتائج العملية المباشرة فيه خطر عظيم على المسائل الدينية الميتافيزيقية مثل حقائق الغيب ووجود الله سبحانه وتعالى. ولذلك اتخذ مسلكا براجماتيا يختلف إلى حد ما عن مسلك بيرس. وتحدث عن «أصحاب العقول الصلبة» وكان يقصد بيرس ومن تحرى في طريقته وقام على سكيكته. ولا يعتقد هؤلاء إلا بالنتائج العملية التي يمكن التحقق منها في الواقع وبصورة مباشرة. كما تحدث عن «أصحاب العقول اللينة»، وكان يقصد بذلك نفسه ومن احتذى مثاله ونحا فعاله. وهؤلاء يفسحون مجالا للنتائج غير المباشرة عندما نحكم على صدق الأفكار. والمراد بالنتائج غير المباشرة هنا النتائج المقبولة والمرضية. فالإنسان المؤمن بوجود الله تعالى يشعر بالراحة والرضا عندما يواجه مشكلات الحياة، ومن ثمّ فإن الإيمان بوجود الله تعالى «يعمل» بالطريقة البراجماتية.

غير أنني أضيف إلى جيمس وأقول إن الحقائق الدينية حقائق في ذاتها سواء أكانت مرضية لبعض الناس أم غير مرضية. ولو كانت المنفعة هي المقياس النهائي، ماذا نفعل لو تمسك شخص باعتقاد خاطئ، وقال إنه مفيد بالنسبة له، هل نوافقه على ذلك؟

ثم جاء جون ديوي وقبل التصور العام للبراجماتية الذي قدمه بيرس وجيمس، وأضفى على البراجماتية جوانب إبستمولوجية واضحة. ذلك بأن أخص ما تمتاز به براجماتية ديوي أنه اعتبر الصدق خاصية تتعلق بالأفكار التي نملك مسوغا لتوكيدها، والتسويغ مفهوم إبستمولوجي في المقام الأول. زد على ذلك أنه نظر إلى الأفكار على أنها «خطط للعمل»، ومن ثمّ ربط الصدق بطريقة البحث. وهذا واضح من كتابه المنطق: نظرية البحث. والعلاقة بين الصدق والبحث هي علاقة «الحل» «بالمشكلة».

وعندما ندرك أفكارا محددة تعمل بنجاح وتقدم حلولا للمشكلات التي تواجهنا، فإننا نملك ما يسوغ تأكيد هذه الأفكار والتمسك بها بوصفها صادقة. ويبين ديوي هذا المعنى عن طريق المثال التالي(46): هب أن رجلا سافر إلى جهة غير مألوفة له، ووصل إلى مفترق طرق. ولم تكن لديه معرفة أكيدة بطرق العودة، ووصل إلى حالة من الحيرة والشك. ترى ما هو الطريق الصحيح، وهل من سبيل إلى تبديل حيرته؟ إنه لا يملك سوى احتمالين:إما أن يسلك طريقا ما تاركا ما سيحدث للحظ، وإما أن يعمل تفكيره حتى يصل إلى الطريق الصحيح. وعندما يفكر سوف يبحث عن وقائع تأتي عن طريق الملاحظة أو الذاكرة. وهو في بحثه عن الدليل، ربما

يتسلق شجرة، ثم يذهب في هذا الطريق بعض الوقت، ويسير في ذاك الطريق بعض الوقت، إنه يريد أن يرى علامة تدله على الطريق الصحيح. وهذا الفكر الرامي إلى اكتشاف وقائع تساعد على حل المشكلة هو بلا شك فكر حقيقي وصادق.

المنطق عند ديوي هو نظرية البحث، وهذه النظرية تكشف كيفية عمل الفكر ليس بالطريقة المجردة أو الصورية الشائعة في المنطق الصوري القديم أو الحديث، وإنما عمل الفكر بطريقة ما يعرف الآن بالتفكير الناقد أو المنطق التطبيقي، وعمل الفكر بطريقة أداتية في بحوث العلم النافع وفي حل مشكلات الحياة اليومية. والأفكار القادرة على حل المشكلات العلمية والعادية هي أفكار صادقة.

هذه هي أبرز نظريات الصدق، وهناك نظريات أسلفنا الإشارة إليها ولم نعرض لها بتفصيل. ولا يزال الاهتمام بموضوع الصدق قويا تمام القوة على كل مستويات البحث، سواء أكان ذلك داخل الفلسفة أم خارجها.

هوامش الفصل الرابع

(1) Francis Herbert Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford: Clarendon, 1914, p. 325.

(2) Alan R. White, Truth, New York: Doubleday, 1970, p. 3.

(3) D.J. O’Connor, The Correspondence Theory of Truth, London: Hutchinson, University Library, 1975, p. 13.

(4) Ibid., p. 14.

(5) George, Pitcher (ed.). Truth, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964, editor’s introduction, pp. 5-7.

(6) Gottlob Frege, «The Thought: A Logical Inquiry,» translated by A. M. and Marcll Quinton, in P. F. Strawson (ed.), Philosophical Logic, Oxford: Oxford University Press, 1968, pp. 17-38.

(7) B. Carr, “Truth,” in G.H.R. Parkinson (General editor), An Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 1988, p. 90.

(8) W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 22-23.

<(9) يقول كواين موضحا هذه الفكرة: «عادة ما تكون الجملة الإخبارية صادقة أو كاذبة، ولكن جملتك الإخبارية النموذجية لا تكون صادقة أو كاذبة بصورة ثابتة، فهي صادقة في مناسبة وكاذبة في أخرى، وذلك بسبب صيغ أفعالها وإشاراتها المتباينة لضمائرها أو ظروفها الإشارية أو الكلمات الإشارية الأخرى، ونستطيع عن طريق إدخال معلومات إضافية إلى الجملة - مثل التواريخ وأسماء الأشخاص والأماكن - أن نحصل على جمل ثابتة، أي جمل تكون صادقة أو كاذبة بصورة ثابتة». Ibid., p. 193.

(10) الجرجاني، التعريفات، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي القاهرة، 1938، ص 116.

* Nic Damnjanovic, «New Wave Deflationism,» in Cory D. Wright and Nikolaj J. L. L. Pedersen, eds. New Waves in Truth , New York: Palgrave Macmillan, 2010, p.45.

(11) Rene Descartes, The Philosophical Writings of Descartes, vol.3, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 138-140.

(12) David M. Armstrong, A World of States of Affairs, Cambridge University Press, 1997.

(13) Richard L. Kirkham, Theories of Truth: A Critical Introduction, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, London, England, 1997, p. 119.

(14) Ibid., p. 119.

(15) J. L. Austin, Philosophical Papers, edited by J .O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 125.

(16) Aristotle, Metaphysics, 1011 b 26.

(17) G.E. Moore, Some Main Problems of Philosophy, London: Allen & Unwin, 1953, p. 276.

(18) B. Russell, Problems of Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 129.

(19) Ibid., p. 128.

(20) B. Russell, Logic and Knowledge, London: Allen & Unwin 1971, p. 184.

(21) Ibid., pp. 335-336.

(22) Lawrence E. Johnson, Focusing on Truth, London and New York: Routledge, 1992, pp. 46-47.

(23) لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة د. عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968، الإشارة إلى الفقرات دون الصفحات.

ونظرنا أيضا في الترجمة الإنجليزية:

Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

(24) Ibid., sec. 2.1 - 4. 06.

(25) Ibid., sec. 3. 141; Andrew Newman, The Correspondence Theory of Truth: An Essay on the Metaphysics of Predication, Cambridge: Cambridge University, 2004, pp. 1-4.

(26) Ralph C. S. Walker, «Theories of Truth,» in Bob Hale and Crispin Wright (eds.), A Companion to the Philosophy of Language, Blackwell Publishers, 1999, p. 310; Paul Weingartner, Basic Questions on Truth, Dordrecht, Netherlands: Springer, pp. 154-159; Joshua Rasmussen, Defending the Correspondence Theory of Truth, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 3.

(27) Paul K. Moser, Dwayne H. Mulder, and J. D. Trout, The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction, New York, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 66.

(28) Ibid., pp. 66-67.

(29) Richard L. Kirkham, Theories of Truth: A Critical Introduction, p. 104; and see also Frederick F. Schmitt (ed.), Theories of Truth, Oxford and Malden MA: Blackwell Publishers, 2004, pp. 2-5.

(30) Lawrence E. Johnson, Focusing on Truth, London and New York: Routledge, 1992, p. 16; and see also Robert Stern, «Coherence as a Test for Truth,» Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LXIX, No. 2, September, 2004, pp. 296-326.

(31) A. C. Grayling, An Introduction to Philosophical Logic, Sussex: The Harvester Press, 1982, p. 133.

(32) Brand Blanshard, The Nature of Thought, Vol.2, New York: Macmillan, 1941, p. 261.

(33) Ibid., pp. 261-262.

(34) Rudolf Carnap, The Unity of Science, translated by M. Black, London: Kegan Paul, 1934, §3.

(35) Mortiz Schlick, «On the Foundation of Knowledge,» in Henk L. Mulder and Barbara F.B. van de Velde-Schlick (eds.), Mortiz Schlick: Philosophical Papers, Vol.2, Dordrecht: Reidel, 1978-9, pp. 370-387.

(36) Otto Neurath, “Protocol Sentences,” translated by George Schick, in A.J. Ayer (ed.), Logical Positivism, Glencoe Illinois: The Free Press, 1959, p. 203.

(37) Carl G. Hempel, Selected Philosophical Essays, edited by Richard Jeffrey, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 11.

(38) Richard Kirkham, Theories of Truth, pp. 107-108.

(39) Paul K. Moser, Dwayne H. Mulder and J. D. Trout, The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction, p. 71.

(40) Louis Menand, The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America, New York: Farrar, Straus and Girous, 2001.

(41) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار الشروق،1987، ص 118.

(42) George Herbert Mead, Mind, Self and Society, From the Standpoint of a Social Behaviorist, edited by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago, 1965, pp. 191-192. And see also G.H. Mead, Essays in Social Psychology, edited by Mary Jo Deegan, New Brunswick: Transaction Books, 2001, pp. 1-10; and see on Mead›s philosophy: Gary A. Cook, George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist, Urbana: University of Illinois Press, 1993; Cornelis De Waal, On Mead, Bolmont, CA: Wadsworth, 2002; Gary A. Cook, «George Herbert Mead», in John R. Shook and

Joseph Margolis (eds.), A Companion to Pragmatism, Malden, MA: Blackwell, 2006, pp. 67-78.

(43) The Essential Peirce, 2 vols. ed. Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University, 1991-8, p. 400.

(44) وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 238.

(45) A. C. Grayling, An Introduction to Philosophical Logic, p. 128.

(46) John Dewey, How we Think, Lexington, Massachusetts: D. C. Heath and Company, 1933, pp.13-14.

الفصل الخامس

التسويغ(1) نظرية الأسس

1- التسويغ المعرفي: معناه ومبناه

2- نظريات التسويغ

3- نظرية الأسس

3-1 التصور الأساسي للنظرية

3-2 حجة التراجع المعرفي

3-3 تصنيف نظريات الأسس

3-4 نظرية الأسس القوية

3-5 نظرية الأسس المعتدلة

3-6 نظرية الأسس الضعيفة

3-7 نظرية الأسس بين التأييد والتفنيد

التسويغ (1) نظرية الأسس

«وهكذا أصبحت نزعة الأسس هدرة فلسفية، من الصعب الوصول إلى السيطرة عليها، ومن المستحيل قتلها فيما يبدو».

Bonjour 1978 : 1.

1- التسويغ المعرفي: معناه ومبناه

يخطئ من يظن أن المعرفة اعتقاد صادق فحسب، ذلك لأن المرء يستطيع أن يؤيد الاعتقادات الصادقة ويدعمها عن طريق الظن أو الإحساس الباطني أو التخمين المحظوظ أو الاقتناع التعسفي. ومن هنا اشترط الفلاسفة أن يكون استيفاء شرط الاعتقاد في المعرفة مرتبطا ارتباطا ملائما باستيفاء شرط الصدق، وهذا معناه أن الذات العارفة لا بد من أن تملك دليلا كافيا على صدق القضية المعروفة. ولا عجب بعد ذلك أن يأتي التعريف المعياري للمعرفة ليقول لنا إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ. ويمكن أن نعبر عن شرط التسويغ بالصيغة التالية:

إذا كان الشخص (س) يعرف قضية معينة ولتكن (ق)، فإن (س) يكون مسوغا تسويغا كاملا في الاعتقاد بأن (ق).

وبعد أن قدم جيتير مثالين مضادين للتعريف السابق للمعرفة في مقالته المشهورة «هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟»، اضطر بعض الفلاسفة إلى إضافة شرط رابع مؤداه أن التسويغ لا يبطله الخطأ، وأصبح التعريف يقول إن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ تسويغا لا يبطله خطأ.

ورغم أن التحليل المعياري للمعرفة بوصفها اعتقادا صادقا مسوغا قد ظهر ناقصا بعض الشيء، وفقد جانبا من مكانته الرفيعة بعد نقد جيتير له، فإن الفلاسفة الذين قبلوا إلى حد ما وجهة نظر جيتير القائلة إن التسويغ (بالإضافة إلى الصدق) لا يمثل شرطا كافيا للمعرفة لا يزالون يفكرون فيه في الأغلب باعتباره شرطا ضروريا وكافيا تقريبا للمعرفة.

وعاد الذين شكوا في قيمة التسويغ إلى الاعتراف بضرورته، يقول جولدمان: «لقد أنكرت في مقالات سابقة عن المعرفة أن التسويغ ضروري للمعرفة، ولكن كان في ذهني التقريرات الديكارتية عن التسويغ. وفي تقرير الاعتقاد المسوغ هنا تجد أن التسويغ ضروري للمعرفة ويرتبط بها ارتباطا وثيقا»(1).

وبعد أن زادت عناية الفلاسفة بالتسويغ أصبح ينظر إليه على أنه المفهوم الأساسي في نظرية المعرفة. ولكن ماذا عسى أن يكون التسويغ على وجه الدقة؟ مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين استخدم الفلاسفة مصطلح التسويغ لفترة تزيد على ربع قرن تقريبا دون تحديد دقيق لمعانيه وبنيته وحدوده. وليس من شك في أن غياب التقرير الواضح عن مفهوم التسويغ يعني افتقارنا إلى مبدأ أساسي نفصل بمقتضاه بين الآراء المتنوعة حوله والتي قد تكون متعارضة أحيانا.

وأحسب أنه من الخير أن نفصل التسويغ الإبستمولوجي ونميزه من الأنواع الأخرى من التسويغ. وأنواع التسويغ التي يستخدمها الإنسان بالفعل كثيرة ومتباينة، وتأتي كثرتها وتباينها من كثرة رغبات الإنسان في تفسير الأحداث والأفعال والأقوال. فمن الجائز أن تسوغ فعلا معينا عن طريق الاحتكام إلى المعايير الأخلاقية، وتسوغ قرارا تجاريا عن طريق الاحتكام إلى المعايير التجارية، وتسوغ قبول منتج معين عن طريق اللجوء إلى المواصفات الفنية، وتسوغ حكما شرعيا عن طريق اللجوء إلى المعايير والنصوص الدينية، وتسوغ حكما قضائيا عن طريق اللجوء إلى المواد القانونية، وهَلُمَّ جَرًّا. وفي هذه الأمثلة أنواع متباينة من التسويغ، ولكن المعايير المحددة للتسويغ، والتي تلائم كل حالة تختلف فيما بينها اختلافا بعيدا. زد على ذلك أن اختيار المعايير لا يكون تعسفيا على الإطلاق، على الأقل في الحالات المهمة. وبدلا من ذلك هناك أساس منطقي عميق متضمن في كل نوع، ويتم اختيار المعايير عن طريق الرجوع إلى هذا الأساس. وبالتالي فإن المشكلة المباشرة هي تمييز التسويغ الإبستمولوجي - أي التسويغ الملائم للمعرفة والمرتبط بها - من أنواع التسويغ الأخرى. ولعلك تقول الآن بينك وبين نفسك إن حل هذه المشكلة واضح ومباشر ويسير، وما عليك إلا أن تقول إن التسويغ الإبستمولوجي هو نوع التسويغ الذي يكون ملائما للاعتقادات beliefs أو الأحكام judgments أكثر من ملاءمته للأفعال والقرارات وهَلُمَّ جَرًّا. ولكن هذا الاقتراح الذي يبدو معقولا للوهلة الأولى صحيح جزئيا فقط، لأن هناك أنواعا أخرى من التسويغ يمكن أن تنطبق على الاعتقادات. ولذلك فإن مجرد قابلية التطبيق على الاعتقادات لا يمكن أن يكون السمة الوحيدة المميزة للتسويغ الإبستمولوجي (2).

ويمكن أن نضرب لذلك مثالا يوضحه. هب أن الصداقة جمعتنى بشخص عزيز يقف إلى جانبى في الشدة قبل الرخاء، وقد يكون ذلك على حساب نفسه ولكن صديقي هذا اتهم الآن في جريمة، وجرى الاعتقاد بأنه مذنب، وهناك دليل مادي على هذا الاتهام، وأنا لا أملك دليلا مستقلا يتعلق بالمسألة. وإذا استطعت في هذه الظروف الصعبة أن أجبر نفسي على الاعتقاد في براءته، فمن المعقول يقينا القول إن هناك مغزى أكون مسوغا به في الاعتقاد هكذا. وبالفعل يجوز النظر إلى هذا الاعتقاد على أنه إجباري. ولكن التسويغ موضوع البحث ليس تسويغا إبستمولوجيا بصورة واضحة، وإنما هو نوع من التسويغ الأخلاقي. وحتى إذا كان صديقي بريئا في حقيقة الأمر، فأنا لا «أعرف» بصورة واضحة على هذا الأساس أنه بريء (3).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما السمة التي تميز التسويغ الإبستمولوجي، نوع التسويغ الملائم للمعرفة، من الأنواع الأخرى للتسويغ؟ يجب علينا أن نكتشف الإجابة عن طريق التأمل في الأساس المنطقي المتضمن في مفهوم المعرفة ذاته. ما هو الغرض من مفهوم المعرفة، وما هو الدور الذي يفترض أن يقوم به التسويغ الإبستمولوجي في هذا المفهوم؟ ولماذا نحفل بوصفنا

كائنات عاقلة بما إذا كانت اعتقاداتنا مسوغة؟ وما هو السبب في كون التسويغ شيئا يتعين البحث عنه وتقييمه؟ وحالما نطرح المسألة بهذه الطريقة، يبدو لنا أن الإجابة التالية صحيحة بصورة واضحة. إن ما يجعلنا كائنات مدركة هو قدرتنا على الاعتقاد، والهدف الذي نسعى إليه من وراء محاولاتنا الإدراكية هو الصدق أو الحقيقة. ذلك أننا نريد لاعتقاداتنا أن تصف العالم أو تصوره تصويرا صحيحا ودقيقا. وإذا كان الصدق سهل المنال مباشرة بصورة لا تثير مشكلة، وهذا يجعل المرء يختار ببساطة اعتقاد الصدق في كل الحالات، فإن مفهوم التسويغ سيكون ذا أهمية ضئيلة ولن يقوم بدور مستقل في الإدراك. ولكن هذا الموقف المثالى إبستمولوجيا ليس هو الموقف الذي نجد أنفسنا فيه. فنحن لا نتوسل إلى الصدق بوسيلة مباشرة ولا تثير مشكلة. ومن هنا يأتي الدور الأساسي للتسويغ والذي يتمثل في كونه وسيلة للصدق. ونلاحظ، تبعا لهذه الوجهة من النظر، أن السمة التي تميز التسويغ الإبستمولوجي هي علاقته الأساسية بالهدف المعرفي للصدق. ويلزم عن ذلك أن المحاولات المعرفية للمرء لا تكون مسوغة إبستمولوجيا إلا في حالة واحدة فقط وعلى النطاق الذي يعني تقريبا أن المرء يقبل كل الاعتقادات التي يملك سببا جيدا للتفكير في أنها صادقة وقبول الاعتقاد في غياب هذا السبب هو إهمال لملاحقة الصدق. ويجوز للمرء أن يقول إن هذا القبول غير مسئول إبستمولوجيا. وفكرة اجتناب هذه اللامسئولية هي لب لباب التسويغ الإبستمولوجي (4).

وأنت ترى إذن أن الفلاسفة قد اختلفوا، ولا يزالون يختلفون، حول مفهوم التسويغ اختلافا بعيدا، وانصب اختلافهم على موضوعات كثيرة في طليعتها: ماذا عسى أن يكون التسويغ؟ وهل الذات العارفة هي التي تكون مسوغة أم الاعتقادات والقضايا أم الاثنين معا؟ وما الشروط الواجب توافرها في الاعتقادات لكي تكون مسوغة؟ وهل التسويغ مفهوم معياري، بمعنى أنه يرتبط بما «يجب» الاعتقاد به وما «لا يجب»؟

ومهما يكن من أمر اختلاف الفلاسفة في التسويغ، فإننا نستطيع أن نشير إلى مجموعة من السمات والملامح التي تحدد هذا المفهوم تحديدا مقاربا وهي:

1- التسويغ المعرفي عبارة عن محاولة لتقييم الاعتقادات في المقام الأول، إذ إننا في هذه الحالة نصف الاعتقادات أو القضايا بأنها واضحة ويقينية ومعقولة. ونميز الاعتقادات الواضحة من الغامضة، والمتميزة من الملتبسة، والمقبولة من غير المقبولة، والموثوقة من غير الموثوقة، واليقينية من المظنونة، وهَلُمَّ جَرًّا.

2- التسويغ حالة تدريجية، فقد يكون المرء مسوغا بدرجة كبيرة وقد يكون مسوغا بدرجة قليلة.

3- يرتبط التسويغ بالدليل أو البرهان ارتباطا كبيرا، ذلك أن المرء يكون مسوغا في الاعتقاد بقضية معينة إذا كان يملك دليلا كافيا وملائما عليها.

4- ينطوي التسويغ على عنصر داخلي، وهنا يأتي دور الذات العارفة، بمعنى أن الشخص المعتقد لا بد من أن يملك وسيلة اقتراب معرفية من الأسس التي يكون اعتقاده مسوغا بمقتضاها.

ولو كان التسويغ مفهوما واضح المعالم والبنية والدلالة، لكفى الفلاسفة شر النزاع، ولكنه مفهوم محير يذكرنا ببعض الكائنات البحرية التي يمسك الإنسان بطرف منها، ويظن أنه قد سيطر عليها تمام السيطرة، ولكن سرعان ما يتبين له العكس، وسر ذلك أنها كثيرة الأطراف.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يحسن بنا أن نقدم تصويرا مقاربا وبسيطا للتسويغ المعرفي يساعدنا على التقدم نحو فهمه. ويمكن القول إن الشخص (س) يكون مسوغا في الاعتقاد بأن (ق) إذا كان اعتقاد (س) بأن (ق) قائم على أسس كافية. ولعل الشيء الأساسي الذي يواجهنا به هذا التصوير هو أن أية نظرية في التسويغ المعرفي يتعين عليها أن توضح لنا الشيء أو الأشياء التي لا بد من وجودها لكي يقوم الاعتقاد على أسس كافية. ولو أنك نظرت في التعبير «قائم على أسس كافية» لظهر لك في سهولة ويسر أنه يشير إلى ثلاثة مفاهيم معرفية متباينة وهي «الأساس أو الأسس» و«الكفاية» و«العلاقة المؤسسة» التي يجسدها التعبير «قائم على». وهذا يعني أننا لو حللنا بنية أية نظرية في المعرفة، لتبين لنا أنها تحتوي على ثلاثة عناصر تقريبا: العنصر الأول هو الأشياء التي تشكل «أسس» تسويغ الاعتقادات والتي تتباين بتباين نزعات الفلاسفة ومواقفهم. فقد تكون وقائع خارجية، وقد تكون حالات نفسية اعتقادية مثل الاعتقاد والقبول أو تكون حالات نفسية غير اعتقادية من قبيل الرغبات والإحساسات والانفعالات؛ وقد تكون عمليات منطقية سيكولوجية مثل الاستدلال والتفكير، وقد تتمثل في مصادر أخرى مثل الوحى أو الحدس وغيرهما.

أما العنصر الثاني فهو معيار (أو معايير) الكفاية التي يجب أن يستوفيها الأساس (أو الأسس) بغية تسويغ الاعتقاد الذي يعنينا. ويأتي العنصر الثالث والأخير ليبحث في العلاقة المؤسسة التي لا بد من أن تقوم بين الاعتقاد الذي يعنينا والأسس الكافية لعملية التسويغ. وتختلف نظريات التسويغ المعرفي بقدر ما تختلف آراء الفلاسفة في معالجة هذه العناصر الثلاثة.

2- نظريات التسويغ

لا يوجد تصنيف واحد يتفق عليه الفلاسفة والباحثون في المعرفة لنظريات التسويغ. وسبب ذلك أن الفلاسفة تختلف نزعاتهم فمنهم المثالي ومنهم التجريبي، ومنهم الميتافيزيقي ومنهم الرافض

للميتافيزيقا، بل إننا نجد داخل الاتجاه الواحد صاحب النزعة المتشددة وصاحب النزعة المعتدلة، ومنهم من يقول بنظرية معينة في فترة ثم لا يجد حرجا في تأييد نظرية أخرى عندما تتجلى له نقائص الأولى.

ومهما تكن صعوبة تصنيف هذه النظريات، فإننا نستطيع أن نعالج ما يجوز أن نسميه بالنظريات الكبرى التي حظيت بتأييد عدد كبير من الفلاسفة من جهة، ورفضها عدد كبير من جهة أخرى. وأبرز هذه النظريات الكبرى هي:

1- نظرية الأسس foundations theory، ويقال أحيانا نزعة الأسس foundationlism.

2- نظرية الاتساق coherence theory أو نزعة الاتساق coherentism.

3- نزعة وسط بين الأسس والاتساق foundherentism.

4- النظرية الخارجية externalist theory أو النزعة الخارجية externalism.

5- نزعة الثقة reliabilism، وترتبط بالنزعة الخارجية والإبستمولوجيا الطبيعية.

وتشكل هذه النظريات قلب نظرية المعرفة. ونعرض أولا بشيء من التفصيل للنظريتين الأولى والثانية لما لهما من أثر كبير في الدرس الإبستمولوجي المعاصر، ثم نعرض عرضا موجزا إلى حد ما للنظريتين الثالثة والرابعة. ولما كانت نزعة الثقة مرتبطة بالإبستمولوجيا الطبيعية فسوف نناقشها بتفصيل في الفصل الثامن. وسوف نعالج في كل نظرية أفكارها الأساسية وأنصارها، والدوافع التي كانت وراء ظهورها، ونعرض لمزاياها ونقائصها.

3- نظرية الأسس

3-1 التصور الأساسي للنظرية

كانت نظرية الأسس بصورها المختلفة هي النظرية السائدة والمسيطرة على الدرس الإبستمولوجي المعاصر حتى عهد قريب جدا. وتتميز هذه النظرية من غيرها من نظريات التسويغ المعرفي بوجهة النظر القائلة إن المعرفة والتسويغ يقومان على أسس من نوع ما، وهذه الأسس تشكل المقدمات الأولى للتسويغ.

والحق أن هناك قضايا كثيرة تظهر في محاولة تقديم تقرير عن معايير التسويغ المعرفي. ولكن القضية الأساسية إلى حد بعيد هي المشكلة العامة المتعلقة بالبنية التسويغية ككل لنسق المعرفة التجريبية. ويمكن صياغة هذه المشكلة صياغة بسيطة على النحو التالي: من الواضح أن التسويغ المعرفي يمكن نقله من اعتقاد أو مجموعة اعتقادات إلى اعتقاد آخر أو مجموعة اعتقادات أخرى عن طريق العلاقات الاستدلالية. ولكن من أين يأتي هذا التسويغ في الأصل؟ ما مصدره؟ هل ينشأ عن فئة فرعية من الاعتقادات ذات وضع ممتاز، أم ينشأ عن مبادئ أولية a priori، أم ينشأ عن عنصر خارجي لنسق المعرفة (مثل التجربة الصرفة)، هل ينشأ عن نسق المعرفة ككل، أم تراه ينشأ من مصدر آخر؟ إن وجهة النظر المعيارية، من الناحية التاريخية، في قضايا من هذا النوع هي نزعة الأسس(5)،التي تقول بوجود نوع ما من الاعتقادات يشكل المصدر أو الأساس الذي يُبنى عليه التسويغ والمعرفة التجريبية برمتها. فماذا عسى أن تكون هذه الاعتقادات؟

والجواب هو ما اصطلح الفلاسفة على تسميته بالاعتقادات الأساسية basic beliefs، وهي عبارة عن فئة محددة من الاعتقادات التي تملك وضعا معرفيا ممتازا. ويبدأ صاحب نظرية الأسس في بناء نظريته من الفكرة التي مؤداها أن المعرفة تأتي إلينا عن طريق الحواس التي تربطنا بالعالم الخارجي. وتتألف اعتقاداتنا البسيطة التي نكونها عن العالم نتيجة استجاباتنا للمثيرات الحسية. وبعد ذلك ينتقل صاحب نظرية الأسس من فكرة الاعتقاد إلى فكرة التسويغ عن طريق القول إن الاعتقادات البسيطة الناتجة عن الإدراك الحسي تشكل الأساس المعرفي لعملية التسويغ، لأن الاعتقادات الأخرى يتم تسويغها في نهاية الأمر عن طريق الاستعانة بالاعتقادات الأساسية. والاعتقادات الأساسية ليست في حاجة إلى تسويغ لأنها مسوغة ذاتيا self-justified .

ولعلك تلحظ أن الدافع وراء ظهور نظرية الأسس هو الملاحظة السيكولوجية القائلة إننا ندرك الأشياء عن طريق حواسنا المختلفة وتمثل الحواس المصدر الأساسي للمعرفة. وتزودنا حواسنا بالاعتقادات الأساسية، ولكن كيف نتوصل إلى بقية اعتقاداتنا وما أكثرها؟ الجواب عند صاحب نزعة الأسس أن ذلك يتحقق عن طريق الاستدلال بمعناه الواسع. ويستطيع الاستدلال أن يسوغنا فقط في التمسك باعتقادات معينة إذا كنا مسوغين من قبل في التمسك بالاعتقادات التي نبدأ منها عملية الاستدلال. وهكذا نرى أننا إذا تعقبنا نسق اعتقاداتنا من أجل الوصول إلى المصدر النهائي الذي يصدر عنه التسويغ المعرفي، وجدنا أنه الإدراك الحسي الذي يشكل اعتقاداتنا الأساسية. ولا يمكن لك أن تقول تبعا لذلك إن الاستدلال يمثل المصدر النهائي للتسويغ. ولو تخيلنا أن نسق اعتقاداتنا يشبه الشجرة التي تتألف من جذور وجذوع وفروع وغيرها، لظهر لنا أن منزلة اعتقاداتنا الأساسية من نسق اعتقاداتنا تشبه منزلة الجذور من الشجرة.

ويجوز التعبير عن الصورة التقليدية من نظرية الأسس باعتبارها ربطا لدعوتين هما:

(أ) دعوى التسويغ الذاتي thesis of self-justification :

تتمتع بعض العبارات بدرجة ما على الأقل من التسويغ المعرفي الابتدائي الذي يكون مستقلا عن التسويغ الذي يجوز أن تستمده من عبارات أخرى.

(ب) دعوى الاعتماد thesis of dependency :

يجب أن تستمد كل العبارات التجريبية في نهاية المطاف جانبا على الأقل من تسويغها المعرفي من العبارات التي تكون مسوغة ذاتيا، أعني من العبارات التي تستوفي الدعوى (أ)(6).

كثيرا ما يضع الفلاسفة والباحثون نظرية الأسس مقابل نظرية الاتساق، ويرتكز الخلاف بين النظريتين على تقريرات مختلفة تتعلق بالكيفية التي ترتبط بها القضايا التجريبية المسوغة معرفيا بعضها مع بعض بالنسبة لشخص معين. ويزعم صاحب نظرية الأسس أن كل هذه القضايا إما أنها أساسية بمعنى أنها لا تتطلب تسويغا خارجيا أو مستقلا، أو أنها من ناحية أخرى تكون مسوغة عن طريق هذه القضايا الأساسية، والعلاقات التسويغية هنا هي علاقات ذات اتجاه واحد. فالقضايا الأساسية تسوغ القضايا غير الأساسية وليس العكس. ويرى القائل بنظرية الأسس أن القضايا الأساسية تتمتع بوضع معرفي خاص ومستقل، ذلك أنها تمنح التسويغ لغيرها من غير حاجة إلى تسويغ ذاتها(7).

وعلى العكس من ذلك ينكر صاحب نظرية الاتساق وجود القضايا الأساسية. فجميع القضايا في رأيه، حتى التي تدور حول الخبرة الحسية الذاتية، تتطلب تأييدا تسويغيا من قضايا أخرى داخل النسق المعرفي للمرء. وتحصل أية قضية مسوغة على تسويغها لأنها تكون مؤيدة - وتساعد بدورها في التأييد - عن طريق القضايا الأخرى المسوغة داخل هذا النسق. فالعلاقات التسويغية علاقات متبادلة ومتعددة الاتجاهات. وفي عملية تنقيح وتصحيح اعتقاداتنا، لا نستطيع أن نقف خارج نسق اعتقاداتنا وننقدها من وجهة نظر مستقلة. فتنقيح الاعتقاد يمكن أن يأتي فقط من داخل هذا النسق. ولا يمكن أن نضع أحكاما أولية حول الاعتقادات التي سوف تعجز عن الاتساق مع النسق بأسره. وهكذا لا يوجد اعتقاد أو نوع من الاعتقاد يكون معفيا من التنقيح من حيث المبدأ(8).

ويقسم صاحب نظرية الأسس اعتقاداتنا إلى مجموعتين، الاعتقادات التي تحتاج إلى تأييد من اعتقادات أخرى، والاعتقادات التي يمكن أن تؤيد الاعتقادات الأخرى ولا تكون هي ذاتها في حاجة

إلى تأييد. وتشكل الاعتقادات الأخيرة أسسنا المعرفية، أما الاعتقادات الأولى فتقيم بنية فوقية على هذه الأسس. والتمييز بين الأسس والبنية الفوقية، بين الاعتقادات الأساسية والاعتقادات غير الأساسية هو تمييز بنيوي، ولكن نزعة الأسس الكلاسيكية تعطي التمييز مضمونا عن طريق إضافة القول إن اعتقاداتنا الأساسية هي الاعتقادات التي تهتم بطبيعة حالاتنا الحسية الخاصة، أي خبراتنا المباشرة(9).

وأنت ترى إذن أن وجود الاعتقادات الأساسية هو الذي يميز نظرية الأسس من نظرية الاتساق. غير أننا إذا أردنا أن نبني نظرية أسسية دقيقة فلابد من طرح سؤالين مهمين ونحاول الجواب عنهما؛ السؤال الأول: ماذا عسى أن تكون الاعتقادات الأساسية معرفيا؟ والإجابة عن هذا السؤال تتضمن تقريرا عن أي الاعتقادات تكون أساسية معرفيا ، وعن المعنى الذي تكون به «مسوغة ذاتيا». والسؤال الثاني: ما العلاقة المعرفية التي تربط القضايا الأساسية بالقضايا غير الأساسية؟ والإجابة عن هذا السؤال تتطلب تقريرا عما يسمى بالصعود المعرفي epistemic ascent، أي الطريقة التي يتم بها تسويغ الاعتقادات غير الأساسية عن طريق الاستعانة بالاعتقادات الأساسية. ولا توجد إجابة واحدة عن كل سؤال من السؤالين يتفق عليها أصحاب نظرية الأسس، وإنما هناك إجابات مختلفة، وباختلاف هذه الإجابات تختلف صور نظرية الأسس التي سوف نناقشها بعد قليل.

إن الاعتقادات التي تنشأ مباشرة عن إدراكاتنا الحسية هي الاعتقادات التي تدور حول موضوعات فيزيائية في العالم المحيط بنا، ومن أمثلة ذلك «إني أرى كتابا جديدا» و«إني أرى وردة حمراء» و«إني أسمع نقيق ضفدعة» و«إني أشم رائحة السمك آتية من المطبخ»، وغير ذلك من الأمثلة التي لا حصر لها. والشيء الذي لا يختلف عليه اثنان أن هذه الاعتقادات يمكن أن تكون خاطئة. فما أسهل أن تخدعنا الظروف المحيطة غير العادية بعملية الإدراك الحسي. ومادامت أن هذه الاعتقادات الخاصة بالإدراك الحسي عرضة للخطأ، فإننا لا نستطيع أن نثق فيها ومن ثمّ تأتي حاجتها إلى التسويغ مثل حاجة الاعتقادات الأخرى.

وهنا يتراجع صاحب نظرية الأسس قليلا ويقول لنا إنه لا يقر تماما بأن الاعتقادات الأساسية هي اعتقادات الإدراك الحسي العادية، وبدلا من ذلك فإنه يسلم بنوع ضعيف من الاعتقادات هو ما يجوز أن نسميه بالاعتقادات الحذرة التي يجسدها التعبير «يبدو لي»، والتي توضحها تعبيرات من قبيل «يبدو أنني أرى وردة حمراء». وتبعا لهذا الرأي إذا كان من الممكن أن أكون مخطئا في قولي «إني أسمع دعاء الكروان»، فإنه لا يمكن أن أكون مخطئا هكذا في قولي «يبدو لي أنني أسمع دعاء الكروان».

ولكن كيف لا تحتاج الاعتقادات الأساسية على النحو الذي أوضحناه إلى تأييد من الاعتقادات الأخرى في نسق اعتقاداتنا، على حين تتطلب الاعتقادات الأخرى هذا التأييد؟ الجواب هو أن اعتقاداتنا الأساسية هي اعتقادات معصومة infallible لا يرقى إليها الشك.

وبسبب هذه الصفة تستطيع الاعتقادات الأساسية أن تقوم بالدور الذي يسنده إليها الفيلسوف بوصفها المصدر النهائي للتسويغ. وبمقتضى هذا الدور المعرفي، فإن الاعتقادات الأساسية - أو المحركات غير المتحركة أو ربما المحركة لذاتها في العالم المعرفي، على حد تعبير رودريك تشزم(10) - تشكل الأساس الذي يقوم عليه التسويغ والمعرفة التجريبية برمتها.

3-2 حجة التراجع المعرفي

إن الدافع البسيط وراء تبني نظرية الأسس هو الملاحظة السيكولوجية القائلة إن المعرفة تأتي إلينا عن طريق الحواس، وتتشكل اعتقاداتنا البسيطة عن العالم نتيجة استجابتنا المباشرة للمثيرات الحسية أو المدخل الحسي، ثم نستدل من هذه الاعتقادات على اعتقادات أخرى وهكذا حتى يتألف نسق اعتقاداتنا وبناء معرفتنا. ولكن المشكلة الحقيقية التي تقدم الدافع الأساسي لنظرية الأسس هي مشكلة التراجع المعرفي epistemic regress، فماذا عسى أن تكون هذه المشكلة؟

إن صياغة مشكلة التراجع المعرفي تتم من جانب أنصار نظرية الأساس وغيرهم على أنها حجة التراجع المعرفي. وتدعي هذه الحجة أن المعرفة التجريبية لا بد من أن تقوم على «أساس» إذا شئنا أن نتفادى النزعة الشكية. وهناك تقارير فلسفية كثيرة عن هذه الحجة من أبرزها تقرير وليم ألستون في كتاب التسويغ الإبستمولوجي، غير أننا سنعتمد هنا على صياغة دقيقة إلى حد بعيد قدمها أنتوني كواينتون في كتاب طبيعة الأشياء. وتأتي الحجة على النحو التالي: «إذا أريد لأية اعتقادات أن تكون مسوغة على الإطلاق ... فلا بد من أن توجد بعض الاعتقادات النهائية التي لا تدين بمصداقيتها لاعتقادات أخرى. ولكي يكون الاعتقاد مسوغا لا يكفي أن يكون مقبولا، ودع عنك أن يكون مضمرا فحسب، وإنما لا بد من أن يوجد أيضا سبب جيد لقبوله. زد على ذلك أنه لكي يكون الاعتقاد الاستدلالي مسوغا يجب أن تكون الاعتقادات التي تؤيده هي ذاتها مسوغة. ومن ثمّ يجب أن يوجد نوع من اعتقاد لا يدين بتسويغه للتأييد الذي تقدمه اعتقادات أخرى. وما لم يكن الأمر على هذا النحو، تسويغ اعتقاد على الإطلاق، لأن تسويغ أي اعتقاد سوف يتطلب التسويغ السابق لسلسلة لا متناهية من الاعتقادات. إن الاعتقادات النهائية المطلوبة لوضع حد لتراجع التسويغ ليست في حاجة إلى أن تكون واضحة بذاتها على نحو صارم بمعنى أن تسوغ

ذاتها بطريقة أو بأخرى. وكل ما هو مطلوب هو أنها لا تدين بتسويغها لأية اعتقادات أخرى»(11).

ونستطيع أن نوضح هذه الحجة بالطريقة التالية: هب أن شخصا معينا يملك اعتقادا هو (س) يأتي تسويغه عن طريق اعتقاد تجريبي آخر وليكن (ص). وفي هذه الحالة نستطيع القول إن (س) قابل للاستدلال بطريقة معقولة من (ص). وقبول هذا الشخص للاعتقاد (س) يعد سببا جيدا لقبوله للاعتقاد (ص). ويسمى هذا النوع من التسويغ باسم التسويغ الاستدلالي inferential justification. ولكن حجة التراجع التي اقتبسناها آنفا من كواينتون تتطلب أن التسويغ الحقيقي للاعتقاد (س) يشترط أن يكون الاعتقاد (ص) مسوغا بالفعل. وإذا كان (ص) قابلا للاستدلال من تخمين محظوظ فقط، فإنه لا يمكن أن يقدم تسويغا حقيقيا لـ (س). وأنت ترى إذن أن التسويغ الاستدلالي غير الحقيقي أو الذي يشوبه الظن لاعتقاد تجريبي يطرح السؤال عما إذا كانت مقدمات هذا الاستدلال المظنون مسوغة. ولو أجاب المرء فإن إجابته قد تستعين بتسويغ استدلالي يأتي على النحو التالي: ربما يتمسك الشخص بالاعتقاد (ك) ويكون مسوغا في ذلك تسويغا ظنيا نظرا لأن (ك) قابل للاستدلال من اعتقاد سابق يكون له بمثابة المقدمة وهو الاعتقاد (ع) .ولكن ما دام هذا التسويغ ظني وليس حقيقيا، فإنك بلاشك تعاود طرح السؤال عما إذا كان هذا الاعتقاد الجديد مسوغا أم لا. وهكذا يجري التراجع من اعتقاد إلى آخر بصورة لا حد لها. ولا عجب أن يسمى هذا التراجع باسم التراجع اللامتناهي.

وهذا التراجع اللامتناهي يفسد التسويغ المعرفي ويهدد المعرفة التجريبية بخطر شديد، لأن كل اعتقاد لا يكون مسوغا إلا إذا كان الاعتقاد السابق عليه مسوغا، والاعتقاد السابق لا يكون مسوغا إلا إذا كان الاعتقاد السابق عليه مسوغا، وهكذا إلى ما لا نهاية. وإذا كان الأمر كذلك، فلا مجال للقول بوجود معرفة تجريبية ولا تسويغ معرفي. وإذا سلم الإنسان بشيء كهذا، فإنه واقع لا محالة في النزعة الشكية المعرفية.

وهناك أربع إمكانات منطقية تتعلق بالمحصلة النهائية للتراجع الممكن في التسويغ المعرفي، وتفترض أن المحاور المعرفي للمرء - والذي يجوز أن يكون المرء نفسه - يواصل المطالبة بالتسويغ لكل اعتقاد جديد يكون بمثابة المقدمة، وهذه الإمكانات هي:

1- يجوز أن ينتهي التراجع باعتقادات يجري تقديمها على أنها مقدمات مسوغة لاعتقادات مبكرة ولن يوجد لها تسويغ من أي نوع يكون متاحا عندما يتم الاعتراض عليها بدورها.

2- ربما يستمر التراجع إلى الوراء بصورة لا حد لها مع اعتقادات تجريبية جديدة يجري تقديمها لتكون بمثابة مقدمات، إلى درجة أنه لا يوجد اعتقاد يتم تكراره في السلسلة ومع ذلك لا توجد نهاية يبلغها التراجع في أي وقت.

3- يجوز أن يدور التراجع على نفسه، حتى إذا استمر الطلب على التسويغ بصورة كافية، فإن الاعتقادات التي ظهرت بالفعل بوصفها مقدمات (وتكون قد سوغت هي ذاتها بشكل مؤقت) مبكرة في سلسلة الحجج التسويغية يتم الاستعانة بها مرة أخرى بوصفها مقدمات مسوغة.

4- يجوز أن ينتهي التراجع بسبب بلوغ الاعتقادات التجريبية «الأساسية»، وهي الاعتقادات التي لها درجة من التسويغ المعرفي الذي لا يعتمد بصورة استدلالية على اعتقادات تجريبية أخرى، وبالتالي لا تظهر قضية أخرى للتسويغ التجريبي. (والسؤال عما إذا كانت هذه الاعتقادات الأساسية يجب أن تملك درجة من التسويغ المستقل تكفي بذاتها للمعرفة، يمثل قضية إضافية تفرق أنصار هذه الإمكانية الرابعة)[12].

ومن الواضح أن صاحب نظرية الأسس سوف يستبعد الإمكانات (أو البدائل) الثلاثة الأولى، وحجته في ذلك أن التمسك بها سوف يقودنا إلى النزعة الشكية التي يرفضها بطبيعة الحال ونرفضها معه أيضا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الإمكانية الرابعة صحيحة ومقبولة في صورة ما من صورها المتنوعة.

وإذا نظرنا إلى البديل الأول، تبين لنا في وضوح أن نظرية الأسس صحيحة، لأنه إذا تحقق هذا البديل، فسوف ترتكز المعرفة التجريبية برمتها في نهاية المطاف على اعتقادات تعسفية تماما من وجهة نظر معرفية، ومن ثمّ تكون عاجزة عن أن تضفي أي تسويغ حقيقي على نتائجها الاستدلالية. وسوف تترك سلاسل التسويغ الاستدلالي معلقة في الهواء وغير مدعومة في نهاية الأمر، ولن يوجد اعتقاد تجريبي مسوغ تسويغا حقيقيا. ولو تأملنا في الموقف كما ينظر إليه البديل الثاني، وهو بديل التراجع اللامتناهي الواقعي، لوجدناه أقل وضوحا في معالمه، ذلك أن الفلاسفة الذين يناقشون حجة التراجع يفترضون أو ينتهون إلى نتيجة تقول بفساد هذا التراجع ، غير أنهم قلما يقدمون أسبابا واضحة تمام الوضوح لهذه النتيجة. ولعل الطريقة الواضحة للبرهنة ضد هذا البديل لا تتمثل في الزعم بأن هذا التراجع سوف يكون فاسدا بالضرورة، وإنما هي بالأحرى طرح السؤال عما إذا كان في مقدور الصورة التي يقدمها هذا البديل أن تقدم تقريرا دقيقا عن الكيفية التي تكون بها المعرفة التجريبية لدى العارفين العاديين المتناهين من البشر مسوغة بالفعل، وذلك باعتباره تقريرا مقابلا للتقرير عن الكيفية التي تكون بها هذه المعرفة مسوغة بالنسبة لكائنات

معرفية ذات قدرات مختلفة ومنزلة رفيعة. لأننا إذا فسرنا وجهة نظر التراجع اللامتناهي على أنها دعوى حول العارفين الفعليين من البشر، فسوف تستلزم بوضوح دعوى يلفها الشك تقول إن أي شخص لديه أية معرفة تجريبية يملك بصورة حرفية مجموعة «لا متناهية» من الاعتقادات التجريبية. وهذا مستحيل بالنسبة لمخلوق له قدرات عقلية متناهية. ويبدو أن هذا يعد سببا كافيا لرفض البديل الثاني. أما البديل الثالث فيبدو للوهلة الأولى أقل جاذبية من البديل الثاني، لأن تراجع التسويغ - الذي لا يزال لا متناهيا - يبدو الآن فاسدا بشكل لا يمكن إنكاره. تأمل الاعتقاد الذي يكمل أولا الدائرة التسويغية، أعني الاعتقاد الذي هو الأول في الاعتقادات التي ظهرت مبكرة في سلسلة التسويغات ليعاود الظهور كمقدمة. إن تسويغ هذا الاعتقاد (فى ظهوره الأول) يبدو الآن أنه يفترض منطقيا تسويغه السابق معرفيا. إذ إن هذا الاعتقاد يمكن تسويغه (عن طريق هذه السلسلة من الحجج) فقط إذا كان مسوغا بالفعل! وقل مثل هذا عن أي اعتقاد آخر في سلسلة التسويغات. وبهذه الصورة يبدو أنه لا يوجد اعتقاد من هذه الاعتقادات يتمتع بتسويغ حقيقي، ومن ثمّ لا يوجد اعتقاد من الاعتقادات اللاحقة، والتي تعتمد على الاعتقادات المبكرة، يكون مسوغا تسويغا حقيقيا. ومن الواضح إذن في هذه الوجهة من النظر أنه لا توجد اعتقادات مسوغة ولا توجد معرفة تجريبية(13).

لم يكن غريبا إذن أن يؤثر أصحاب نظرية الأسس البديل الرابع والأخير بوصفه البديل المنقذ من النزعة الشكية، وأن ينظروا إلى حجة التراجع المعرفي على أنها مؤيدة كأشد ما يكون التأييد لموقفهم من المعرفة بصفة عامة ومن التسويغ على وجه الخصوص. ولكن هل يعني هذا أن نظرية الأسس مقبولة تماما وخالية من النقائص والعيوب؟ الجواب لا. وقبل أن أمضي معك في التعرف على عناصر هذا الجواب، لا بد من أن نتوقف عند تصنيف نظريات الأسس ونتساءل عن أنواعها والسمات التي تميز كل نوع وتفصله عن غيره.

3-3 تصنيف نظريات الأسس

أظن أنه من الخير أن أوضح أولا فكرة دقيقة ومهمة ولكنني أخشى عليها أن تروغ من الأذهان، وهي أن نظريات الأسس ليست مقصورة على الفلسفة التجريبية. صحيح أن نظرية المعرفة التجريبية مرتبطة ارتباطا حميما وشائعا بنظرية الأسس، ولكن هذا لا يعني أننا لا نجد نظريات أسس خارج إطار التجريبية. فلسفات المذهب العقلي في المعرفة، مثل فلسفة ديكارت، تقوم على فكرة الأسس. إذ يرى صاحب المذهب العقلي أن الاعتقاد يجوز أن يكون موثوقا به عندما يملك سمة بارزة هي اليقين أو عدم القابلية للشك، وهذه السمة تجعل من الاعتقاد اعتقادا أساسيا.

والرأي عند المذهب العقلي الصارم أن الاعتقادات الأساسية والتسويغ الذي تقدمه للاعتقادات الأخرى يضمنها العقل وحده، أما التجريبية الصارمة فترى أن الاعتقادات الأساسية والتسويغ الذي تقدمه للاعتقادات الأخرى تضمنها الخبرة وحدها. وسوف تقتنع قلة من الفلاسفة بأن التسويغ برمته يستمد كلية من العقل أو يستمد كلية من الخبرة. والقول إن النتيجة تلزم عن المقدمات يتم اكتشافه عن طريق العقل، وما يجعل موضوعات الخبرة الحسية متشابهة يتم اكتشافه عن طريق الخبرة. وبطبيعة الحال يجوز أن يقوم العقل بدور في المسألة الأخيرة، ويجوز أن تقوم الخبرة بدور في المسألة الأولى. ولكن من الأمور البسيطة التي لا تحتاج إلى عناء البرهنة أنه إذا حرم كل الناس من العقل فلن يوجد من يكون مسوغا في الاعتقاد بأية قضية بحيث تكون نتيجة منطقية لمقدمة. وبصورة مماثلة، إذا حرمنا جميعا من حواسنا، فلن يوجد من يكون مسوغا في الاعتقاد بوجود موضوعات للخبرة الحسية. وهذه حقائق واضحة أردنا بها أن نوضح إلى أي حد سيكون من الضلال والتضليل تصور الإبستمولوجيا على أنها ساحة قتال بين المذهب العقلي والتجريبية(14).

ونعود بعد هذا إلى تصنيف نظريات الأسس، فنجد أن هناك محاولات كثيرة ومتباينة في الدراسات الإبستمولوجية المعاصرة لرصد الصور المختلفة من نظرية الأسس(15). قدم ألستون تمييزا بين نوعين من نظرية الأسس في مقال «نوعان من نزعة الأسس»، (الذي نشر فيما بعد في كتابه التسويغ الإبستمولوجي)، إذ نراه يميز بين نزعة الأسس البسيطة simple foundationsim ونزعة الأسس المكررة iterative foundationism عندما يقول: «إن الدعوى الأسسية سوف تشترط للأسس ليس فحسب أن تكون مسوغة مباشرة، بل وتشترط لها أيضا أن يكون المعتقد مسوغا مباشرة في الاعتقاد بأنها مسوغة مباشرة. ويجوز أن نسمي وجهة النظر التي تشترط هذا باسم نزعة الأسس المكررة ويجوز أن نميزها من نزعة الأسس البسيطة»(16) التي لا تشترط ذلك.

وإن شئت أن تضع هذا التمييز بطريقة أخرى، قل إن نزعة الأسس المكررة ترى أنه إذا كانت (ق) قضية مسوغة مباشرة بالنسبة للشخص (س) ، فإن القضية القائلة إن (ق) مسوغة مباشرة يجب أن تكون هي ذاتها مسوغة مباشرة بالنسبة إلى (س) ، وهذا معناه أنه حيث تكون (ق) قضية أساسية، فإن القضية التي تقرر أن (ق) أساسية يجب أن تكون هي ذاتها أساسية. وعلى خلاف ذلك نجد أن نزعة الأسس البسيطة لا تشترط سوى أن يكون الأساس فقط مسوغا مباشرة. ونحن نتفق مع ألستون على أن نزعة الأسس البسيطة تتفادى كثيرا من الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى نزعة الأسس المكررة التي بدت مثيرة للمشكلات ويتعذر الدفاع عنها.

وهناك محاولة تفصيلية إلى حد كبير تقسم أنواع النظريات الأسسية إلى فئتين رئيسيتين ترتبطان بالعقيدتين الأساسيتين للنزعة الأسسية وهما:

1- هناك قضايا أساسية.

2- إن أية قضية تجريبية مسوغة إما أنها أساسية أو تستمد تسويغها، في جانب على الأقل، من حقيقة أنها ترتبط بعلاقة ملائمة بالقضايا التي تكون أساسية.

وفي الفئة الأولى تقدم نظريات الأسس المختلفة أوصافا مختلفة لطبيعة القضايا الأساسية. وفي الفئة الثانية تقدم نظريات الأسس طرائق مختلفة لتفسير العلاقة بين القضايا الأساسية والقضايا غير الأساسية(17).

ويمكن أن نقيم تفرقة بين نوعين من نظريات الأسس، ونضع هذه التفرقة في الفئة الأولى التي تقدم أوصافا لطبيعة القضايا الأساسية، ويمكن أن تأخذ الصورة التالية:

- مصدر القضايا الأساسية:

1- نزعة الأسس الواحدية.

2- نزعة الأسس التعددية.

وتقول نزعة الأسس الواحدية بوجود أساس واحد نهائي للمعرفة، ولكن الفلاسفة الذين يقبلون فكرة الأساس الواحد ربما يختلفون فيما بينهم على ما عسى أن يكون هذا الأساس. فالعقلانيون، مثل ديكارت، ينظرون إلى معرفة الذات على أنها الأساس الذي ترجع إليه كل أنواع المعرفة. والمعروف أن نسق الإبستمولوجيا الديكارتية يكتمل بعد اجتياز ثلاث مراحل هي: معرفة الذات، والانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله، والانتقال من معرفة الله إلى معرفة العالم.

فى المرحلة الأولى يلتمس ديكارت حقيقة أولى يقينية فيجدها متمثلة في معرفة النفس التي هي أكثر يقينا وتميزا من أية معرفة أخرى، وبذلك يتخذها أساسا لينتقل منها إلى حقائق أخرى جديدة. وفي المرحلة الثانية يبرهن على وجود الله باعتباره الضامن الحقيقي لوجود العالم والأشياء وأساس اليقين الكامل ، والذي ينتفي مع إثبات وجوده سبحانه أي شك من أي نوع، ومن هنا كان من السهل على ديكارت الانتقال إلى إثبات وجود العالم. إذ نراه يقول: «وإذن فقد وضح لي أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة»(18).

أما التجريبيون، مثل فلاسفة الوضعية المنطقية، فإنهم لا يقيمون المعرفة على أفكار العقل الواضحة والمتميزة كما يفعل العقليون، وإنما يقيمونها على المعطيات الحسية sense data باعتبارها الأساس الأخير للمعرفة، مع اختلافات فيما بينهم على فهم هذه المعطيات الحسية وما يتأسس عليها من جمل أساسية أو عبارات البروتوكول protocal statements، وكذلك يختلفون على مدى يقين هذه العبارات.

ولقد أشار كواين إلى الخلاف بين أعضاء جماعة فيينا التي هي أصل الوضعية المنطقية على العبارات الأساسية قائلا: «في عام 1932 على وجه التقريب كان هناك جدل في دائرة فيينا حول ما يعد جمل ملاحظة أو جمل أساسية. كانت هناك وجهة نظر تقول إن هذه الجمل لها صيغة تقريرات عن الانطباعات الحسية. وهناك وجهة نظر تقول إنها عبارات من نوع عنصري elementary حول العالم الخارجي مثل «يوجد مكعب أحمر على المائدة»، وهناك وجهة نظر تقول - وهي وجهة نظر أوتو نيورات - إن هذه الجمل لها صيغة تقريرات عن علاقات بين الذوات المدركة والأشياء الخارجية مثل «يرى محمد الآن مكعبا أحمر على المائدة»، وأسوأ ما في هذا الجدل هو أنه لا توجد طريقة موضوعية لحسم المسألة»(19).

فها هو كارناب في كتاب وحدة العلم يعرف العبارات الأساسية على أنها «العبارات التي تشير إلى المعطى، وتصف مباشرة خبرة متاحة أو ظواهر، أو هي العبارات التي لا تحتاج إلى تسويغ وتصلح كأساس لبقية عبارات العلم»(20). وعندما يقول كارناب إن العبارات الأساسية ليست في حاجة إلى تسويغ، فإن هذا يفضي إلى أنها لا تقبل التعديل، أي أن كارناب قد أضفى على هذه العبارات نوعا خاصا من اليقين، ومن ثم فإنها تقدم الأساس الصحيح للمعرفة. وبالإضافة إلى رأي كارناب في يقين العبارات الأساسية، ذهب مورتس شليك إلى أن العبارات الأساسية هي العبارات التي حازت يقينا مطلقا ليس موضعا لشك، وذلك لأن النظرية والواقع يصبحان في اتصال مباشر أحدهما بالآخر في هذه العبارات(21).

غير أن أوتو نيورات لا يقبل القول باليقين المطلق للعبارات الأساسية عندما يقول: «لا توجد عبارة تتمتع بالحصانة noli me tanger التي أمر بها كارناب للجمل الأساسية»(22). وعلى هذا النحو يرفض نيورات رأي كارناب وشليك لأنه اعتقد أن رأي كارناب يمثل محاولة للوصول إلى المطلق الثابت وهي محاول ميتافيزيقية يرفضها نيورات.

أما أصحاب نظرية الأسس التعددية، فإنهم لا يقرون بفكرة الأساس الواحد النهائي للمعرفة، ويقولون إن المعرفة ليست عقلية فقط، ولا تجريبية فقط، وإنما هناك أنواع متباينة من المعرفة، وبالتالي تختلف الأسس الأخيرة باختلاف أنواع المعرفة، فالمعرفة الدينية والمعرفة الأخلاقية

تعتمدان على النص الديني باعتباره الأساس النهائي الذي تبنى عليه المعرفة، وهذا النص يقيني بصورة مطلقة. وهناك من ينظر إلى الحدس باعتباره الأساس الأخير للمعرفة، وهو في رأي أبو حامد الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال نور يقذفه الله تعالى في صدر العبد، «وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»(23).

غير أننا نميل إلى تصنيف بسيط لنظريات الأسس يقسمها إلى ثلاثة أنواع:

1- نظرية الأسس القوية strong foundations theory

2- نظرية الأسس المعتدلة moderate foundations theory

3- نظرية الأسس الضعيفة weak foundations theory

والفكرة المحورية التي سوف نعتمد عليها في هذا التصنيف هي درجة التسويغ المعرفي الذي تتمتع به الاعتقادات (أو القضايا) الأساسية. فهناك رأي يتفق عليه فلاسفة نزعة الأسس في مختلف صورها تقريبا يقول إن بعض الاعتقادات التجريبية تتمتع بدرجة ما من التسويغ المعرفي غير الاستدلالي، أي التسويغ الذي لا ينشأ عن طريق الاستدلال، أو بعبارة أخرى، التسويغ الذي لا ينشأ من اعتقادات تجريبية أخرى تكون مسوغة سلفا. ولكن بعد اتفاق هؤلاء الفلاسفة على هذا الرأي تراهم يختلفون فيما بينهم - بل إن الواحد منهم تختلف أفكاره من فترة لأخرى - على حدود درجة التسويغ. وسوف نميز بين ثلاثة آراء في هذا الموضوع تشكل الأنواع الثلاثة من نظريات الأسس.

3-4 نظرية الأسس القوية

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الاعتقادات الأساسية بالإضافة إلى أنها ذات وضع ممتاز معرفيا، أي أنها لا تتطلب تسويغا مستقلا لأنها مسوغة ذاتيا - تتمتع بالدرجة النهائية من التسويغ. ولذلك وصفها هؤلاء الفلاسفة بعدة أوصاف فقالوا إنها معصومة infallible، ويقينية certain، وغير قابلة للشك indubitable، وغير قابلة للتصحيح incorrigible.ومن هنا جاز لنا أن نقول إن الفلاسفة الذين يقبلون أعلى درجة ممكنة من التسويغ يقدمون نظريات الأسس القوية. ويختلف الفلاسفة والباحثون في الإبستمولوجيا في تحديد المعاني الدقيقة لهذه المصطلحات الأربعة.

وإذا نظرنا إلى مفهوم العصمة infallibility بالمعنى الملائم للتسويغ المعرفي، وجدنا أننا عندما نصف اعتقادا أساسيا بأنه معصوم فهذا معناه أنه من المستحيل أن يتمسك شخص بهذا الاعتقاد، ومع ذلك يكون مخطئا. والاستحالة هنا هي على الأرجح استحالة منطقية. والعبارة

المستحيلة منطقيا هي العبارة التي نجد أن ألفاظها يتناقض بعضها مع بعض. فمن المستحيل منطقيا القول إن العدد (5) أكبر من ذاته، ومن المستحيل منطقيا القول إن عمة أحدهم ذكر.

ولقد اهتمت نظريات الأسس بالاستحالة المنطقية لأن دعوى العصمة المتعلقة بنواميس الطبيعة يحتمل أن تعتمد بالنسبة لتسويغها على دليل تجريبي على قانون الطبيعة موضوع البحث، ولذلك فإن الاعتقاد الذي يعتمد تسويغه على مثل هذه الدعوى لا يمكن أن يكون اعتقادا أساسيا. وإذا كان الاعتقاد الأساسي الذي يتمسك به الإنسان بالفعل معصوما منطقيا، فمن الضروري بطبيعة الحال أن يكون صادقا. وعلى هذا النحو نجد أن العصمة المنطقية لمثل هذا الاعتقاد - إذا كانت معروفة للمعتقد - تقدم التسويغ المعرفي الممكن لقبول الاعتقاد[24].

وبطريقة مقاربة تماما يفصل ليرر بين نوعين من نزعة الأسس: نزعة معصومة infallible ونزعة لامعصومة fallible. ويقول إن صاحب نزعة الأسس المعصومة يقرر أن بعض الاعتقادات تضمن الصدق الخاص بها. وإذا كان قبولي لشيء ما يضمن صدق ما أقبله، فأنا مسوغ تسويغا كاملا في قبوله من أجل الحصول على الحقيقة وتفادي الخطأ. وإذا افترضنا أن هناك اعتقادات تضمن الصدق الخاص بها، وأن هذه الاعتقادات تكفي لتسويغنا في قبول كل ما نكون مسوغين بصورة كاملة في قبوله، فإن نزعة الأسس المعصومة تقدم حلا رائعا للمعرفة. وما دام أحد شروط المعرفة هو الصدق، فيلزم عن ذلك أن الاعتقاد لا يؤلف المعرفة ما لم يكن صادقا. وعلى هذا النحو إذا كان تسويغنا يخفق في ضمان صدق ما نقبله، فيجوز أن يتركنا مع اعتقاد كاذب، وفي هذه الحالة نفتقر إلى المعرفة[25].

ومن الفلاسفة القائلين بنظريات الأسس القوية ديكارت في التأملات في الفلسفة الأولى ولويس[26] في كتاب العقل ونظام العالم، وكتاب تحليل المعرفة والقيم، وتشزم في مقالة «صورة من نزعة الأسس».

3-5 نظرية الأسس المعتدلة

لقد تعرضت نظرية الأسس القوية لانتقادات عنيفة أظهرت صعوبة التمسك بها، ومن أبرز هذه الانتقادات انتقاد يرجع إلى أرمسترونج[27]. هب أن هناك شخصا معينا يملك اعتقادا تجريبيا معصوما بشكل مزعوم هو (ب)، ودعنا نسمي هذه الحالة باسم (س1). ويملك الاعتقاد (ب) كمحتوى له القضية القائلة إن هناك حالة تجريبية معينة هي (س2). والآن يبدو أنه يلزم عن منطق مفهوم الاعتقاد أن (س1) و (س2) لا بد من أن تكونا حالتين متميزتين. ويجوز أن تكون الاعتقادات بطبيعة الحال حول اعتقاد بطريقة أو بأخرى حول ذاتها مباشرة. فاعتقادي بأني أعتقد بأن (ق) متميز من اعتقادي بأن (ق) إذ إن محتوى الاعتقاد الأخير هو ببساطة القضية القائلة إن

(ق)، على حين أن محتوى الاعتقاد الأول هو القضية المختلفة والمعقدة القائلة إنى أعتقد أن (ق). وعلى هذا النحو يبدو أنه من الممكن منطقيا تماما أن تظهر الحالة (س1) في غياب الحالة (س2). وفي هذه الحالة سيكون الاعتقاد (ب) كاذبا بطبيعة الحال. إن المدافع عن العصمة المنطقية لا بد من أن يزعم أن هذا ليس ممكنا منطقيا. ولكن من الصعب إدراك ما عسى أن يكون أساسا لهذا الزعم، ما دمنا نسلم بأن (س1) و (س2) تشكلان حالتين منفصلتين. زد على ذلك أن نظرية الأسس القوية، حتى لو كانت مقبولة بطريقة أخرى، تشكل إسرافا فلسفيا فيما يتعلق بالشروط المطلوبة للموقف الأسسي(28).

وبعد أن توالت مثل هذه الاعتراضات على نظرية الأسس، لم يكن غريبا أن يتخلى أنصارها عن فكرة العصمة المنطقية واليقين المطلق الذي تتمتع به القضايا الأساسية، وقالوا إن الاعتقادات الأساسية يجب أن تتمتع بدرجة من التسويغ ولكن لا يشترط أن تكون درجة تسويغها هي الدرجة النهائية.

وإن شئت أن تضع ذلك بطريقة أخرى فقل إن أنصار نظرية الأسس اللامعصومة يزعمون أن الاعتقادات الأساسية تكون معقولة أو واضحة بذاتها من غير مواصلة الزعم بأن هذه الاعتقادات تضمن صدقها أو تكون معفاة من التفنيد. وفي هذه النظرية تجد أن الاعتقادات الأساسية يجري تسويغها ما لم يكن هناك دليل على العكس، أو قل بعبارة أخرى إنها تكون مسوغة ظاهريا، وبريئة في محكمة التسويغ اللهم إلا إذا نهض دليل يبطل تسويغها(29).

ودافع عن نظرية الأسس المعتدلة مجموعة من الفلاسفة لعل أبرزهم تشزم في كتاب نظرية المعرفة، والإدراك: دراسة فلسفية، وأسس المعرفة، وألفين جولدمان في كتاب المعرفة التجريبية، وروبرت أودى في مقالة «النزعة الأسسية، والاعتماد المعرفي، وقابلية الإلغاء».

3-6 نظرية الأسس الضعيفة

وبرغم تواضع أصحاب نظرية الأسس في درجة التسويغ المنسوبة إلى الاعتقادات الأساسية في نظرية الأسس المعتدلة، فإن الاعتراضات ظلت تلاحق النظرية من كل صوب، بالإضافة إلى التأييد المتزايد لنظريات أخرى مثل الاتساق. وهنا اضطرت مجموعة كبيرة من الأنصار الحاليين لنظرية الأسس إلى قبول صورة ضعيفة للغاية منها. وتبعا لهذه الصورة نجد أن الاعتقادات الأساسية تملك درجة منخفضة جدا من التسويغ المعرفي بمفردها ودون مساعدة، غير أن هذه الدرجة لا تكفي بذاتها للوفاء بشرط التسويغ الملائم للمعرفة. وحسب هذه الاعتقادات أن تكون بدايات أو مقدمات فقط في نسق المعرفة. ولعل أول من دافع عن هذه الوجهة من النظر برتراند

رسل في كتاب المعرفة الإنسانية، ثم دافع عنها نيلسون جودمان (30) وورودريك فيرث في مقال «التماسك واليقين والخاصية المعرفية».

ولعلك تلاحظ أن نظرية الأسس الضعيفة تختلف اختلافا كبيرا عن نظرية الأسس القوية، وأبرز النتائج المترتبة على هذا الاختلاف أن رد صاحب النظرية الضعيفة على مشكلة التراجع سوف يختلف اختلافا مهما عن رد صاحب النظرية القوية أو المعتدلة. إن صاحب النظرية الضعيفة لا يمكنه القول إن تراجع الحجج المسوغة يصل ببساطة إلى النهاية عندما نبلغ الاعتقادات الأساسية، لأن الاعتقادات الأساسية عنده ليست مسوغة بصورة كافية بمفردها لكي تعمل كمقدمات مسوغة لأي شيء آخر(31).

3-7 نظرية الأسس بين التأييد والتفنيد

صحيح أن نظرية الأسس بصفة عامة تعود في نشأتها إلى أرسطو، ولكن ظهور النظرية بشكل واضح المعالم إلى حد ما يأتي مع النصف الأول من القرن العشرين في كتابات فرانز برنتانو (32) ورسل وبعض فلاسفة الوضعية المنطقية مثل شليك وكارناب واير. ولكننا لو أردنا أن نلتمس دفاعا واضحا وتقريرا كاملا عن نظرية الأسس، لوجدناه في كتابات لويس الذي طور فكرة المعطى الحسي، ودافع عن القضايا الأساسية المعصومة واليقينية.

ومع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين تغيرت نظرة الفلاسفة إلى نظرية الأسس، ووجهوا إليها انتقادات ساحقة ماحقة في رأي بعضهم، وطالب بعضهم بضرورة الابتعاد عنها بوصفها خطيئة فلسفية. ولا تعجب من ذلك فأنت تستطيع أن تقرأ في الأدبيات الإبستمولوجية شيئا كهذا: «إن مقاومة نزعة الأسس ينبغي أن تكون المكافئ الفلسفي لمقاومة الإثم»(33). فإذا نظرت إلى الفلسفة التحليلية منذ فتجنشتين المتأخر، وجدتها تشن هجوما لا هوادة فيه على نظرية الأسس أو على صورها القوية على أقل تقدير. خذ مثلا مقالة هانز رايشنباخ «هل التقريرات الظاهراتية يقينية بصورة مطلقة ؟»، تجد أنها تمثل اعتراضا واضحا على فكرة لويس المتعلقة بالقضايا الأساسية اليقينية. وهاجم ويلفرد سيلرز(34). في مقال «التجريبية وفلسفة العقل» 1956 الفكرة المحورية في نظرية الأسس وهي العنصر المعطى given في الخبرة الحسية الذي يعد مصدر الاعتقادات الأساسية. وذهب إلى أن القول إن اعتقاداتنا المرتبطة بإحساساتنا الحالية تقوم على أساس متين ومعصوم بصورة مطلقة يمثل ما سماه أسطورة المعطى the myth of the given.[35] التي ينظر إليها بشكل عام على أنها الفكرة القائلة إن الحقائق أو الأشياء تكون معطاة للوعي بطريقة سابقة على التصور والحكم، وإن الاعتقادات يأتي تسويغها على هذا الأساس.

ثم جاءت مقالة كواين «إبستمولوجيا متطبعة» epistemology naturalized (ذكرت اسم المقالة بالإنجليزية لأنها صارت مصطلحا فلسفيا مهمّا، ونشرها كواين في كتاب النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى) ، نقول جاءت هذه المقالة لتبرهن على إخفاق مشروع صاحب نظرية الأسس الكلاسيكية. ومن أبرز دلالات مصطلح الإبستمولوجيا المتطبعة، الذي وضعه كواين، الربط الوثيق بين التنظير الإبستمولوجي والتنظير في العلوم. وهذا على خلاف نظرية الأسس الكلاسيكية التي تتطور بشكل مستقل عن أي تنظير علمي بل إنها تكون سابقة عليه، وكانت هذه هي وجهة ديكارت في المقام الأول والتي ينظر إليها على أنها الفلسفة الأولى. أما كواين فيرفض هذه الطريقة في معالجة الموضوعات المعرفية، لأن الإبستمولوجيا في رأيه فرع من علم النفس يدرس العلاقة بين الكائنات البشرية والبيئية المحيطة. يقول: «إن الإبستمولوجيا لا تزال مستمرة، وإن كانت في وضع جديد وحالة موضحة. وتقع الإبستمولوجيا... ببساطة في موضع كفصل من علم النفس، ومن ثمّ من العلم الطبيعي، إنها تدرس ظاهرة طبيعية، وأعني موضوعا إنسانيا فيزيائيا. وهذا الموضوع الإنساني منح مدخلا input معينا مضبوطا على نحو تجريبي، على سبيل المثال، أنماط معينة من الإشعاع في حالات تردد منوعة. وباكتمال الوقت فإن الفاعل يقول كمخرج output وصفا للعالم الخارجي ... والعلاقة بين المدخل الضئيل (أي المثير الحسي) والمخرج الغزير (أي معرفتنا وعلمنا) هي العلاقة التي نستحث على دراستها لنفس الأسباب تقريبا التي تحث دائما على دراسة الإبستمولوجيا، أعني لكي ندرك كيف يرتبط الدليل بالنظرية ، وبأي الطرق تتجاوز نظرية المرء في الطبيعة أي دليل متاح»(36).

وأنت ترى إذن أن الفكرة المحورية في تطبيع الإبستمولوجيا هي أن الإبستمولوجيا أصبحت فرعا من علم النفس يدرس العلاقات بين المدخل الحسي والمخرج النظري، وتدعم هذه الفكرة فكرة أخرى تقول إن الإبستمولوجيا على هذا النحو تؤدي إلى أن المدخل الحسي لا يحدد المخرج النظري لأن المخرج النظري يعد إبداعا حرا. وفكرة ربط الإبستمولوجيا بعلم النفس هي موضع أخذ ورد بين الفلاسفة والباحثين منذ أن طرحها كواين وإلى يومنا هذا، وسر ذلك أنها فكرة ثورية إلى حد كبير، لأنها تحضنا على طرد الإبستمولوجيا من مكانها القديم، والتنازل عن العبء الإبستمولوجي لعلم النفس. ترى هل يوافق الفلاسفة على ذلك؟ إن الجواب عن هذا السؤال تجده في الفصل الثامن.

واشترك بعد ذلك كواين وفتجنشتين وتوماس كون في الاهتمام باختلاف الخطط المفهومية conceptual schemes وصورة الحياة forms of life والنماذج الإرشادية paradigms، واقترحوا إمكانية اللاتكافؤ الجذري بين هذه الخطط المفهومية. وسوف يمنعنا هذا اللاتكافؤ من أن نأخذ أية قضية كائنة ما تكون ونقيم بصورة موضوعية وضعها المعرفي عن

طريق تحديد كيفية تعبيرها عن طريقة وجود العالم. وهذا يقتلع افتراضا محوريا لصاحب نظرية الأسس يقول إن هذا التقييم الموضوعي ممكن. ولو صح رأي هؤلاء الفلاسفة لظهرت نظرية الأسس وهي مرتكزة على خطأ أساسي[37].

ولكن مع بداية الربع الأخير من القرن العشرين ظهرت مجموعة من المقالات المهمة التي زعمت أن نقاد نظرية الأسس لم يفندوا إلا قلة من الصور غير المعقولة من هذه النظرية، وأن أنصار النظرية في مقدورهم استبعاد هذه الصور وتعديل النظرية بحيث تبدو مقبولة إلى حد كبير. ومن أبرز هذه المقالات مقالة باستن «النزعة الجذرية عند لويس»، ومقالته الأخرى «نزعة الأسس المعدلة والتسويغ الذاتي»، ومقالة ألستون «هل فندت نزعة الأسس؟»، ومقالته الأخرى «نوعان من نزعة الأسس». وتوالت بعد ذلك المقالات والدراسات التي تعدل النظرية في بعض الجوانب أو ترد على الانتقادات في جوانب أخرى. وأيا ما كان الأمر في ذلك، فإن النقائص التي تشوب نظرية الأسس، سواء في صورتها القوية أو المعدلة، دفعت فريقا من الإبستمولوجيين إلى قبول نظرية الاتساق. فماذا عسى أن تكون هذه النظرية، وإلى أي حد يمكن أن تتفادى الفكرة القائلة بضرورة التسليم باعتقادات أساسية؟

هوامش الفصل الخامس

Alvin, I. Goldman, «What is Justified Belief?», in Justification and Knowledge, edited (>1)> by G. S. Pappas, Dordrecht: D. Reidel Publishing company, 1979, p. 1; David Henderson and John Greco «Introduction: The Point and Purpose of Epistemic Evaluation,» in David Henderson and John Greco eds., Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 1-28.

(2) Laurence Bonjour, The Structure of Empiricial Knowledge, Chambridge: Harvard University Press, 1985, p. 6.

(3) Ibid., p. 6.

(4) Ibid., pp. 7-8; Plantinga, Alvin, «Justification in the 20th Century,» Philosophy and Phenomenological Research, Vol. L., Supplement, 1990, pp. 48-49.

(5) Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985, p. 16.

(6) David B. Annis, «Epistemic Foundationalism,» Philosophical Studies, Vol. 31, No. 5, May, 1977, p. 345.

(7) Timm Triplett, «Recent Work on Foundationalism,» American Philosophical Quarterly, Vol. 27, No. 2, April, 1990, p. 93 and see also John L. Pollock, Knowledge and Justification, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, pp. 25-29.

(8) Timm Triplett, «Recent Work on Foundationalism,» pp. 93-94.

(9) Jonathan Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwill, 1985, p. 53.

(10) R. Chisholm, Theory of Knowledge، 2nd ed., 1977, p. 25.

رودريك تشزم فيلسوف أمريكي معاصر، ويعد واحدا من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الإبستمولوجيا، وله إسهامات مهمة في مجالات فلسفية أخرى مثل الميتافيزيقا والأخلاق. وتلقى تعليمه الجامعي في جامعة براون، وتابع دراساته العليا في جامعة هارفارد في الفترة 1938-1942. عمل أستاذا في جامعة براون. وهو مؤلف لعدة كتب مهمة مثل «نظرية المعرفة» الذي ظهرت منه ثلاث طبعات مختلفة 1966، 1977، 1989، كل طبعة منها تشكل كتابا مختلفا، وله كتب أخرى هي «الإدراك: دراسة فلسفية» 1957، و«المتكلم» 1981، و«أسس المعرفة» 1982، بالإضافة إلى مجموعة مهمة من المقالات. وانظر في فلسفة تشزم:

Lewis Edwin Hahn (ed.),The Philosophy of Roderick M. Chisholm, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court,1997.

(11) Quinton, Anthony, The nature of Things, London: Rutledge & Kegan Paul, 1973, p. 119 and see also in epistemic regress: William Alston, Epistemic Justification, Ithaca and London: Cornell Unviversity Press 1989. pp. 26-27; Black, O., «Infinite Regresses of Justification», International Philosophical Quarterly, 28, 1988, pp.

421-437; P. K. Moser, «Whither Infinte Regresses of Justification?», Southern Journal of Philosophy 23, 1985, pp. 65-74; Post, J. F., «Infinite Regresses of Justification and of Explanation,» Philosophical Studies, 38, 1980, pp. 31-52.

(12) Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p. 21.

(13) Ibid., pp. 22-24.

(14) Keith Lehrer, Theory of Knowledge, London: Routledge, 1990, pp. 41-42.

(15) See Sosa, Ernest, Knowledge in Perspective, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 149-164.

(16) William Alston, Epistemic Justification, p. 25.

(17) Timm Triplett, «Recent Work on Foundationalism,» p. 97.

<(18>) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980، التأمل الخامس، ص 221-222.

(W. V. Quine, Ontological Relativity and Other (19 Essays, New York and London: Columbia University .Press, 1969, p. 85

(J. Passmore, A Hundred Years of Philosophy, (20 .377-London: Penguin Books, 1984, pp. 376

(B. Delfgaauw, Twentieth - Century Philosophy, (21 Translated into English by N. D. Smith, Dublin: Gill .and Macmillan, 1969, p. 147

(Otto Neurath, «Protocol Sentences», Translated (22 by George Schick, in A. J. Ayer (ed.) Logical Positivism, Glencoe, Illinois: the Free Press, 1959, p. .203

(23) الغزالي، أبو حامد ، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص 29.

Laurence Bonjour, The Structure of (24) .Empirical Knowledge, p. 26

(.Keith Lehrer, Theory of Knowledge, pp. 40, 42 (25

(26) لويس C. I. Lewis فيلسوف ومنطقي أمريكي تعلم في هارفارد ودرس هناك منذ سنة 1920 حتى تقاعده في سنة 1953. تنصب اهتماماته الفلسفية على الأخلاق والإبستمولوجيا بالإضافة إلى المنطق. ومن مؤلفاته: «المنطق الرمزي» 1932 (بالاشتراك مع لا نجفورد)، «العقل ونظام العالم» 1929، «تحليل المعرفة والقيم» 1946.

(D. M. Armstrong, A Materialist Theory of the (27 Mind, London: Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. .107-106

(Laurence Bonjour, The Structure of Empirical (28 .Knowledge, p. 27

(.Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 43 (29

(30) نيلسون جودمان، فيلسون أمريكي معاصر، من مؤلفاته : «بنية المظهر» 1951، و«لغات الفن» 1976، و«في العقل ومسائل أخرى» 1984، و«طرق بناء العالم» 1978.

(Laurence Bonjour, The Structure of Empirical (31
.Knowledge, p. 28

(32) فرانز برنتانو، فيلسوف وعالم نفسي ألماني، ينظر إليه على أنه مؤسس الحركة الفينومينولوجية في الفلسفة. وتأتي إسهاماته في نظرية المعرفة من تقريره عن الحالات الواعية في كتابه «علم النفس من وجهة نظر تجريبية» 1874، ومن مؤلفاته الأخرى «الصادق والواضح» 1966 (طبعته الأصلية في 1930).

(Isaac Levi, «Edification According to Rorty,» (33
.590 .Condian Journal of Philosophy, Vol. 11, 1981, p

(34) ويلفرد سيلرز، فيلسوف أمريكي [وهو ابن الفيلسوف روي سيلرز (1973-1880)]، ومن مؤلفاته «العلم والإدراك الحسي والواقع» 1963، و«نظرات فلسفية : تاريخ الفلسفة» 1967، و«نظرات فلسفية: المتيافيزيقا والإبستمولوجيا» 1977، و«مقالات في الفلسفة وتاريخها» 1975.

(35) See W.Sellars, «Empiricism and Philosophy of Mind,» in his book Science, Perception and Reality, London: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 127-196.

(36) W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, pp. 82-83.

(37) Timm Triplett, «Recent Work on Foundationalism,» p. 95.

الفصل السادس

التسويغ (2) نظرية الاتساق والنظرية الخارجية

التسويغ (2) نظرية الاتساق والنظرية الخارجية

1- نظرية الاتساق

1-1 التصور الأساسي للنظرية

اتضح لنا من خلال عرض نظرية الأسس أنها تعطى لفئة محدودة من الاعتقادات، وهي الاعتقادات الأساسية، دورا ممتازا في التسويغ المعرفي. وسر ذلك أن الاعتقادات الأساسية، إذا استثنينا الصورة الضعيفة من النظرية، تسوغ غيرها من الاعتقادات من غير أن تكون هي ذاتها في حاجة إلى تسويغ. أما نظرية الاتساق في التسويغ - ونحن هنا لا نتحدث عن نظرية الاتساق في الصدق - فإنها تنكر وجود الاعتقادات الأساسية ما دامت لا توجد حاجة إلى افتراضها، وبذلك

تكون جميع الاعتقادات متكافئة معرفيا بعضها مع بعض، أي أنها تملك نفس الوضع المعرفي. إذ يؤكد أنصار نظرية الاتساق أن جميع الاعتقادات يتم تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى، وهذه الاعتقادات الأخرى تحصل على تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى، وهذه الاعتقادات الأخرى تحصل على تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات إضافية، وهَلُمَّ جَرًّا. وهكذا يتم تسويغ الاعتقادات في نظرية الاتساق عن طريق التأييد المتبادل فيما بينها. وعلى خلاف نظرية الأساس التي تثبت العلاقات التسويغية في أساس، ترى معي أن نظرية الاتساق تجعل هذه العلاقات التسويغية منتشرة داخل نسق اعتقاداتنا. والسؤال الذي يطرح نفسه دائما هو: ما الذي يجعلنا مسوغين في الاعتقاد بشيء دون آخر، أو في التمسك باعتقاد معين؟ والجواب هو أن ما يسوغ اعتقادا معينا هو الطريقة التي تجعله يتسق coheres مع بقية اعتقادات المرء.

وهذه الفكرة تجدها واضحة عند دونالد ديفيدسون عندما يقول: «إن ما يميز نظرية الاتساق هو ببساطة الزعم القائل إنه لا شيء يعد سببا للتمسك باعتقاد اللهم إلا اعتقاد آخر. ويرفض نصير هذه النظرية البحث عن أساس أو مصدر للتسويغ من نوع آخر بوصفه بحثا غير معقول»(1). ويقول ريتشارد رورتي «لا شيء يعد تسويغا اللهم إلا عن طريق الرجوع إلى ما نقبله بالفعل، ولا توجد طريقة للإفلات من اعتقاداتنا ولغتنا لكي نجد معيارا ما غير الاتساق»(2).

وإن شئت أن تعقد مقارنة بسيطة وموجزة بين نظرية الأساس ونظرية الاتساق، قل إن نظرية الأساس ترى أن الاعتقادات الأساسية تكون مسوغة بشكل مستقل عن التأييد من أي اعتقاد آخر، وإن كل الاعتقادات الأخرى المسوغة تستمد تسويغها عن طريق التأييد من الاعتقادات الأساسية. ولعلك تلاحظ أن التأييد في نظرية الأساس «أحادي الاتجاه» بمعنى أنه يتطلب أساسا لتأييد الاعتقادات المستمدة من الاعتقادات الأساسية وليس العكس. أما نظرية الاتساق فتنظر إلى التسويغ بوصفه علاقة تبادلية للاتساق بين الاعتقادات التي تنتمي إلى نسق، وبالتالي يكون الاعتقاد مسوغا إذا كان ينتمي إلى مجموعة متسقة من الاعتقادات.

وهناك اعتراض يمكن أن يقف عقبة كأداء أمام أية نظرية في الاتساق. ومؤدى هذا الاعتراض أنه لا مفر من افتراض الاعتقادات الأساسية، ومن ثمّ نظرية الأسس، بالنسبة لأية نظرية مقنعة في التسويغ. لأن عدم افتراض هذه الاعتقادات الأساسية، سوف يفضي بنا لا محالة إلى الوقوع في النزعة الشكية. وهذا ما أظهرته حجة التراجع المعرفي التي شرحناها من قبل. فماذا يا ترى يكون رد صاحب نظرية الاتساق على مثل هذا الاعتراض؟

يقول صاحب نظرية الاتساق إن الذي يدفعنا إلى قبول الاعتقادات الأساسية هو أن كل اعتقاد يكون مسوغا تسويغا كاملا يكون مسوغا هكذا عن طريق الاستعانة بدليل، والاستعانة بدليل تعني الاستعانة باعتقاد آخر، ومن ثمّ لا بد من وجود بعض الاعتقادات الأساسية حتى لا نقع ضحية للتراجع اللامتناهي. ولكن صاحب نظرية الاتساق يرى أن هذا الكلام يشوبه النقص، إذ ليست كل الاعتقادات المسوغة بصورة كاملة بحاجة إلى أن تكون مسوغة عن طريق الاستعانة بالدليل appeal to evidence. فالاستعانة بالدليل فاعلية أو عملية تظهر كل حين. فكون المرء جميلا يعد حالة توجد في كل وقت ولا تحتاج إلى أن تنشأ عن فاعلية التجميل. ويجوز أن يكون الاعتقاد مسوغا تسويغا كاملا بالنسبة لشخص بسبب علاقة معينة تربط الاعتقاد بالنسق الذي ينتمي إليه، أي الطريقة التي يتسق بها الاعتقاد مع النسق، مثلما يجوز أن يكون الأنف جميلا بسبب علاقة ما للأنف مع الوجه، أي طريقة انسجام الأنف مع الوجه. ويجوز للمرء أن يسوغ الاعتقاد عن طريق الاستعانة بالدليل مثلما يجوز للمرء أن يجمل الأنف عن طريق الاستعانة بالجراحة، ولكن ما أكثر الأنوف الجميلة من غير هذه الاستعانة(3). ويترتب على هذا أن نفسح المجال أمام نظرية الاتساق، وأن نخفف من غلواء ضرورة التسليم بنظرية الأسس التي يوهمنا بها أنصارها.

وهناك مجموعة من الدوافع حثت الفلاسفة على تبني نظرية الاتساق والدفاع عنها، لعل الدافع المباشر إلى حد بعيد هو النقائص والعيوب الكثيرة في نظرية الأسس والتي حالت دون الاستمرار في التمسك بها من غير تنازلات كبيرة وربما جوهرية. وهناك دافع آخر لإقناع الناس بصحة نظريات الاتساق، وهذا الدافع منفصل تماما عن إخفاق نظريات الأسس، ويتم التعبير عنه بصورة جيدة باستعارة نيورات(4). والتي تسمى في العرف الفلسفي بمركب نيورات، فماذا يقول فيها، وكيف تمثل دافعا لنظرية الاتساق؟

يقول نيورات: «نحن نشبه البحارين الذين لا بد لهم من أن يجددوا بنيان مركبهم حتى النهاية في عرض البحر، ولن يكون في مقدورهم أبدا أن ينقلوه إلى حوض جاف، ويعيدوا بنيانه هناك حتى النهاية من مواد أفضل»(5). وهذه الاستعارة برغم بساطتها فإنها ذات نتائج مهمة في الفلسفة بصفة عامة وفي المعرفة على وجه الخصوص. ومن أبرز هذه النتائج المعرفية رفض نزعة الأسس عند ديكارت، مثلا، وتبني صورة أو أخرى من نظرية الاتساق، ومنها أيضا اتخاذ موقف معين من علاقة الفلسفة بالعلم. ذلك أن ديكارت ،كما ألمحنا، كان يؤسس المعرفة على اعتقادات واضحة بذاتها ويقينية، ويقيم النسق المعرفي بمعزل عن نتائج العلم، أما استعارة نيورات فإنها تجعل العالم والفيلسوف في مركب واحد. يقول كواين : «لقد شبه نيورات العلم بالمركب الذي لو جددنا بنيانه، لوجب علينا أن نجدد لوحا خشبيا بلوح آخر بينما نظل عائمين به، والفيلسوف والعالم في المركب نفسه»(6). ويمكن أن نخلص من كل هذا إلى نتيجة تقول إننا نملك نسقا من الاعتقادات، ومع مرور الزمن وتغير المعارف وتطور

العلم نحتاج إلى تعديل هذا النسق، فنضيف إليه اعتقادات جديدة ونستبعد اعتقادات تقادم عهدها، ولا نستطيع أن نتخلى كلية عن هذا النسق ونشرع في بناء نسق جديد. لأننا لو فعلنا ذلك، فسوف نفقد نقطة البداية ونكون في موقف شبيه بموقف من فقد ذاكرته. وفي عملية التعديل والتبديل هذه تكون جميع الاعتقادات متكافئة فلا توجد اعتقادات أساسية معصومة، ولا مجال للقول بوجود اعتقادات مستثناة من التعديل.

ونحن الآن في وضع يسمح لنا بأن نعبر عن نظرية الاتساق في التسويغ بالصيغة التالية:

يكون الشخص (س) مسوغا تسويغا كاملا في الاعتقاد بأن (ق) إذا كان الاعتقاد بأن (ق) متسقا مع سائر الاعتقادات الأخرى داخل النسق المعرفي للشخص.

وهنا يتعين علينا أن نوضح علاقة الاتساق، ونفهم ما يعنيه أصحاب النظرية بكلمة «متسق» إذا شئنا أن نفهم نظرية الاتساق فهما حسنا. يتفق جميع أصحاب نظرية الاتساق على أن التناسق يمثل شرطا ضروريا للاتساق. ويضيف برادلي فكرة الشمول عندما يقول: «إن المجموعة المتسقة لا بد من أن تكون كاملة أو شاملة بمعنى ما»(7). ولكن كون المجموعة متناسقة وشاملة لا يكفي لأن تكون متسقة يتماسك بعضها مع بعض. ومن هنا فكر الأنصار التقليديون لنظرية الاتساق في علاقة الاتساق على أنها لزوم implication أو ارتباط ضروري، ومن أبرز هؤلاء براند بلانشارد الذي يرى أنه في نسق متسق تمام الاتساق «لا توجد قضية تعسفية، وكل قضية سوف تلزم عن قضايا أخرى مشتركة معا أو حتى على انفراد ولن تكون هناك قضية خارج النسق»(8). وتبعا لفكرة اللزوم فإن الاعتقاد بأن (ق) يتماسك مع الاعتقادات الأخرى في النسق المعرفي لدى المرء إذا كانت (ق) تستلزم بالضرورة كل اعتقاد آخر في النسق، أو يستلزمها بالضرورة كل اعتقاد آخر في هذا النسق. ولكن فهم الاتساق بوصفه لزوما متبادلا لم يجد قبولا كاملا لدى مجموعة من أنصار نظرية الاتساق. فذهب ويلفرد سيلرز إلى أن نوع الاتساق المطلوب هو الاتساق التفسيري explantory coherence، وسعى جلبرت هارمان إلى إثبات أن عملية تسويغ الاعتقاد تعتمد على الطريقة التي ينسجم بها مع التقرير التفسيري الشامل، وناقش هذه الفكرة وطورها ليرر(9). وبرغم وجود اختلافات بين فهم هؤلاء الفلاسفة لفكرة الاتساق التفسيرى، فإننا نستطيع أن نعبر عن الفكرة بطريقة مقاربة على النحو التالي: يكون الاعتقاد مسوغا بالنسبة إلى شخص معين ما دام أنه إما أن يفسر تفسيرا جيدا اعتقادا ما، أو يتم تفسيره عن طريق هذا الاعتقاد، في نسق من الاعتقادات يملك الحد الأقصى من القوة التفسيرية بالنسبة لهذا الشخص.

2-1 أنواع نظريات الاتساق

طرحنا من قبل السؤال: ما الذي يجعل الاعتقاد الواحد مسوغا لدى المرء والآخر غير مسوغ؟ وكان الجواب أن الذي يجعل ذلك هو الطريقة التي يتسق بها الاعتقاد مع نسق الاعتقادات لدى المرء. غير أننا لو تأملنا مليا في طريقة الاتساق هذه، لكان في وسعنا أن نميز بين نوعين من نظريات الاتساق: نظريات الاتساق الضعيفة weak coherence theories ونظريات الاتساق القوية strong coherence theories. تخبرنا نظرية الاتساق الضعيفة أن الطريقة التي يتسق بها الاعتقاد مع نسق من الاعتقادات هي أحد العوامل المحددة للتسويغ، وأن العوامل الأخرى النموذجية هي الإدراك الحسي، والذاكرة، والحدس. وعلى العكس من ذلك تخبرنا النظرية القوية أن التسويغ هو مسألة كيفية اتساق الاعتقاد مع نسق من الاعتقادات ولا شيء غير ذلك(10).

وهناك تمييز آخر بين نظريات الاتساق يتقاطع عبر التمييز السابق، وهو التمييز بين نظريات الاتساق الإيجابية positive coherence theories ونظريات الاتساق السلبية negative coherence theories، وقدمه جون بولوك في كتاب النظريات المعاصرة في المعرفة. تقول نظرية الاتساق الإيجابية إذا اتسق اعتقاد ما مع نسق اعتقاداتنا، فإن الاعتقاد يكون مسوغا. وتقول نظرية الاتساق السلبية إذا أخفق الاعتقاد في الاتساق مع نسق اعتقاداتنا، فإن الاعتقاد لا يكون مسوغا. والرأي عند بولوك أن بعض نظريات الاتساق تقرر أن جميع الاعتقادات مسوغة ظاهريا. وتبعا لهذه النظريات، إذا تمسك المرء باعتقاد، فإن المرء يكون مسوغا تلقائيا في أن يفعل هكذا مالم يملك سببا للتفكير في أنه يجب ألا يتمسك به. فكل الاعتقادات «بريئة حتى تثبت إدانتها»، وهذه هي وجهة النظر التي عبرت عنها استعارة نيورات. وتبعا لكل النظريات من هذا النوع فإن الأسباب تعمل بطريقة سلبية، وتقودنا إلى رفض الاعتقادات. وأنا أسمي هذه النظريات باسم نظريات الاتساق السلبية. ومن جهة أخرى فإن نظريات الاتساق الإيجابية تتطلب تأييدا إيجابيا لجميع الاعتقادات. إذ تشترط النظريات الإيجابية أن يملك المعتقد بالفعل أسبابا للتمسك بكل اعتقاد من اعتقاداته(11). وواضح أن نظرية الاتساق الإيجابية والسلبية تلتقيان عند نظرية الاتساق القوية التي تقرر، كما أسلفنا، أن الاعتقاد يكون مسوغا إذا اتسق مع نسق من الاعتقادات.

2 - النظرية الخارجية

2-1 التصور الأساسي للنظرية

إن الخلاف بين أنصار نظرية الأسس وأنصار نظرية الاتساق دفع بعض الإبستمولوجيين إلى اتخاذ موقف ثالث من النزاع حول التسويغ، وهؤلاء هم أصحاب النظرية الخارجية externalist theory أو النزعة الخارجية externalism. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة أننا لا نحتاج إلى اعتقادات

أساسية ولا إلى علاقة اتساق لكي نحصل على المعرفة، وإنما نحتاج إلى النوع الصحيح والملائم من العلاقات الخارجية التي تربط الاعتقاد بالواقع لكي نتوصل إلى معرفة صحيحة ودقيقة.

إن الفكرة المحورية، إذن، في النزعة الخارجية هي أن ما يجب إضافته إلى الاعتقاد الصادق من أجل الحصول على المعرفة هو العلاقة الملائمة بين الاعتقاد والصدق. والتقرير المبكر الذي قدمه ألفين جولدمان، وهو من أبرز فلاسفة النزعة الخارجية، أكد أن العلاقة الملائمة هي علاقة سببية causal، وهذا النوع من التقرير معقول جدا بالنسبة للمعرفة الحسية. فواقعة أو حقيقة أنني أرى شيئا ما مثل يدي التي أرفعها أمامي، هي التي «تسبب» اعتقادي بأنى أرى شيئا ما. وواقعة رؤيتي لليد التي كانت سببا في اعتقادي بأنني أرى يدي تؤدي إلى معرفتي بأني أرى يدي(12). ولو أردت أن تعبر عن ذلك بطريقة أخرى قل إن الشيء الذي يجعل اعتقادي بأني أرى وردة حمراء حالة من حالات المعرفة هو أن اعتقادي قد تسبب برؤيتي لوردة حمراء.

وفي مقالته «النظرية السببية في المعرفة» اقترح ألفين جولدمان أنه يمكن القول إن الشخص يملك معرفة أن (ق) فقط إذا كانت الواقعة أن (ق) مرتبطة ارتباطا سببيا باعتقاد الشخص في أن (ق). وقدم فريد درتسكي في مقالته «الأسباب القاطعة» اقتراحا يشترك إلى حد كبير مع اقتراح جولدمان(13).

وتبعا لهذا التحليل، فإن تاريخ اعتقادي، أي مسألة السببية الخارجية، بدلا من الاتساق مع نسق داخلي من الاعتقادات، هو الذي ينتج المعرفة. والعقيدة الأساسية في النزعة الخارجية هي أن علاقة ما بالعالم الخارجي تفسر صدق اعتقاداتنا تكون كافية لتحويل الاعتقاد الصادق إلى معرفة من غير أن نملك أية فكرة عن هذه العلاقة. إن الشيء الذي ينتج المعرفة ليس تصورنا لكيفية ارتباطنا بواقعة معينة وإنما هو ببساطة كوننا مرتبطين بها هكذا. وتهدف التحليلات المتأخرة في النزعة الخارجية، بما في ذلك تحليلات جولدمان نفسه، إلى الاحتفاظ بالدعوى القائلة إن علاقة ما للاعتقاد بما يجعله صادقا تنتج المعرفة، سواء أكانت لدينا أية فكرة عن هذه العلاقة أم لا. ولقد حاول أرمسترونج ودرتسكي البرهنة على أنه لا بد من تفسير العلاقة على أنها علاقة تخص نواميس الكون، علاقة تنشأ من قانون ما في الطبيعة يربط الاعتقاد بما يجعله صادقا(14).

حاول أرمسترونج في كتاب الاعتقاد والصدق والمعرفة فهم تسويغ الاعتقاد في حدود العلاقة الخارجية بين المعتقد واعتقاده من جهة، والعالم من جهة أخرى، وخاصة العلاقة التي تشبه القانون. فنراه يقول: «لابد من أن توجد علاقة تشبه القانون بين واقع الأحداث من قبيل اعتقاد (أ) أن (ق) وواقع الأحداث الذي يجعل (ق) صادقة»(15). ويسمى أرمسترونج هذه الوجهة من النظر باسم

نموذج الترمومتر في المعرفة غير الاستدلالية، وتبعا لها يكون النموذج الصحيح للمعرفة هو الترمومتر. ولكن ما السر في هذه التسمية؟ الجواب أنه مثلما تعكس قراءات الترمومتر الموثوق به درجة الحرارة، فكذلك تعكس الاعتقادات لدى المرء واقع الأحداث أو حالات الواقع التي تجعل هذه الاعتقادات صادقة. والشخص الذي تعمل اعتقاداته بهذه الطريقة يعد أداة معرفية نقبلها مثلما نقبل قراءة الترمومتر الموثوق به.

2-2 النظرية الخارجية والمذهب الطبيعي

ومع افتراض أن العلاقة المطلوبة بين الاعتقاد والصدق هي علاقة سببية بطريقة أو بأخرى، تكون النظريات الخارجية نظريات طبيعية naturatistic. ولكن ما هو المقصود بالنظرية الطبيعية؟ إنها النظرية التي تكون فيها جميع المصطلحات المستخدمة في التحليل مصطلحات تصف ظواهر الطبيعة، مثل مصطلح السببية causation، أو التي يمكن ردها إلى هذه المصطلحات. ونظرية ديفيد هيوم في الاعتقاد كانت نظرية طبيعية بهذا المعنى، ذلك لأنه قصر تحليله للمعرفة البشرية على علاقات السببية، والتجاور contiguity، والتشابه resemblance. ومع ذلك فإن كواين هو الذي قدم مصطلح الإبستمولوجيا المتطبعة، كما أشرنا ، وأقترح أن البحث في طبيعة المعرفة البشرية يقتصر على تقرير كيفية ظهور الاعتقاد وتغيره. أما الفلاسفة الآخرون فقد قبلوا المصطلح للإشارة ببساطة إلى جميع التقريرات عن المعرفة التي تصاغ في مجموعة مفردات لغوية طبيعية أو تقبل الرد إلى هذه المجموعة. وتقرير جولدمان المبكر الذي أسلفنا الإشارة إليه، والذي تبعا له يعرف الشخص (س) أن (ق) إذا وفقط إذا كان اعتقاد (س) بأن (ق) مسببا بطريقة ملائمة بواسطة الواقعة أو الحقيقة أن (ق) ، هو بهذا المعنى الموسع مثال للإبستمولوجيا المتطبعة(16).

وهناك جانب مهم في بعض النظريات الخارجية التي تسعى إلى تطبيع الإبستمولوجيا وهو الطريقة التي تحاول بها هذه النظريات اجتناب المشكلات التي واجهت نظرية الأسس. يرى درتسكي، مثلا، أنه لا توجد حاجة إلى تسويغ الاعتقادات أو افتراض وجود اعتقادات مسوغة ذاتيا، لأن تسويغ الاعتقادات - على خلاف التحليل التقليدي - ليس مطلوبا لتحويل الاعتقادات الصادقة إلى معرفة. فالاعتقادات أو الاعتقادات الصادقة التي تملك النوع الملائم من العلاقات الخارجية الطبيعية بالوقائع تتحول إلى معرفة، كنتيجة لهذه العلاقة، من غير أن تكون مسوغة. فالطريقة التي ترتبط بها الاعتقادات الصادقة بالعالم هي التي تجعلها معرفة بدلا من الطريقة التي ربما نحاول أن نسوغها بها. لاحظ أن هذا يبدو معقولا بالنسبة للاعتقادات المتعلقة بالإدراك الحسي. إن الطريقة التي تربط اعتقادي بأني أرى طائرا بالواقع - كأن أقول إن رؤيتي للطائر تسبب اعتقادي بأني أره - هي التي تفسر معرفتي بأني أرى طائرا، بدلا من تسويغ معين أملكه

لهذا الاعتقاد. يقول التحليل التقليدي للمعرفة إن المعرفة اعتقاد صادق مقرون بالنوع الصحيح من التسويغ. وتقول إحدى صور التحليل الذي تقدمه النظرية الخارجية إن المعرفة اعتقاد صادق مقرون بالنوع الصحيح من العلاقة الطبيعية. ومن المعقول افتراض أن العلاقة الطبيعية تهتم بكيفية ظهور الاعتقاد أو قل إنها علاقة تحفل بالتاريخ الطبيعي للاعتقاد(17).

وقد يفهم من هذا أن إحدى صور النظرية الخارجية تستبعد شرط التسويغ أو تنظر إليه بوصفه غير ضروري للمعرفة، والصواب في رأينا أن النظرية الخارجية بصفة عامة تفسر التسويغ على أنه علاقة سببية خارجية، وبالتالي تزودنا بنوع من التسويغ الخارجي. ولكن الشيء الذي يؤخذ على النظرية الخارجية هو أنها على حين تقدم تقريرا مقبولا إلى حد ما عن تسويغ المعرفة التجريبية، إلا أنها لا تقدم شيئا ذا بال عن تسويغ الحقائق الرياضية أو المنطقية أو أية حقيقة نعبر عنها بتعميم كلي مثل قولنا: «كل الناس فانون».

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك مشكلة تواجه النظرية الخارجية وهي أن هذه النظرية تتجاهل ما يبدو حاسما وأساسيا لأي تقرير مقبول عن التسويغ، ألا وهو المطلب الأساسي بأن يكون التأييد التسويغي بالنسبة للاعتقاد «سهل المنال» للشخص المعتقد. والفكرة على وجه التقريب هي أن المرء لا بد من أن يكون قادرا على الوصول إلى التسويغ الذي يشكل أساس اعتقادات المرء. والأصول السببية للاعتقاد معقدة للغاية في غالب الأمر وليست سهلة المنال بالنسبة للشخص المعتقد. وبالتالي تواجه النظرية الخارجية مشكلة من شرط سهولة المنال بالنسبة للتسويغ(18). وقد أدى ذلك إلى خلافات بين النزعة الداخلية التي تقيد التسويغ بشرط سهولة المنال، والنزعة الخارجية externalism التي ترفض هذا الشرط(19).إذ تشترط النزعة الداخلية أن تكون جميع العوامل المطلوبة لتسويغ اعتقاد الإنسان سهلة المنال أو متاحة معرفيا بالنسبة له، ومن ثمّ تكون داخلية بالنسبة لوجهة نظره المعرفية، أما النزعة الخارجية فترى أن بعض عوامل التسويغ ليست في حاجة إلى أن تكون سهلة المنال بالنسبة للمرء، ومن ثمّ يمكن أن تتجاوز مجال إدراكه وتكون خارجية بالنسبة لوجهة نظره المعرفية.

3- نزعة وسط بين الأسس والاتساق

إن المتأمل في كتاب سوزان هاك الدليل والبحث: نحو إعادة بناء في الإبستمولوجيا، يلاحظ أنها أرادت أن تحقق به ثلاثة أهداف هي: أولا، تقديم نظرية جديدة في التسويغ. ثانيا، فحص نقدي لمجموعة من النظريات المعرفية المهمة التي قدمها فلاسفة بارزون مثل لويس وكواين وديفيدسون وجولدمان. ثالثا، الدفاع عن مشروعية البحث الإبستمولوجي ضد الانتقادات الموجهة إليه وبخاصة من رورتي. زد على ذلك أن سوزان هاك تدافع في كتابها عن صورة معتدلة من المذهب الطبيعي

naturalism ترى فيها أن النتائج التجريبية يمكن أن تسهم في حل بعض المشكلات الفلسفية التقليدية.

تبدأ سوزان هاك محاولتها المعرفية، بنقد أساسي توجهه إلى نزعة الأسس مفاده أن هذه النزعة تشترط بصورة غير صحيحة أن تقوم الاعتقادات الأساسية بتسويغ جميع الاعتقادات الأخرى وتكون مسوغة عن طريق الخبرة ومن غير مساعدة من الاعتقادات الأخرى. وتوجه انتقادا آخر إلى نزعة الاتساق مؤداه أنها تقصر العوامل المسوغة للاعتقاد على الاعتقادات الأخرى وتستبعد الخبرة من مجال البحث المعرفي في التسويغ.

ولاحظت سوزان هاك أن نزعة الأسس ونزعة الاتساق لا تستنفدان كل الاختيارات المعرفية، ورأت أن هناك مجالا بينهما، وقدمت نظريتها على أنها بديل لهاتين النزعتين، وتسمى هذه الوجهة من النظر باسم foundherentism التي اقترح ترجمتها بالتعبير «نزعة بين الأسس والاتساق» (وتلاحظ أنها ركبت هذا المصطلح من مقطع أخذته من كلمة foundationalism نزعة الأسس ومقطع آخر من كلمة coherentism نزعة الاتساق)، وأقترح ترجمة هذا المصطلح بهذا التعبير لأنها نزعة تقع بالفعل بين النزعتين المشار إليهما، وتستطيع أن تقول أيضا إنها مزيج منهما. فهي نزعة تشبه نزعة الأسس لأنها تسلم بملائمة الخبرة للتسويغ التجريبي، ولكنها لا تشترط وجود أية اعتقادات تكون مسوغة على وجه الحصر عن طريق الخبرة، أي اعتقادات أساسية، ولا تشترط أن تكون علاقات التأييد الدليلي evidential support أحادية الاتجاه. وهي أيضا نزعة تشبه نزعة الاتساق في الإقرار بالتأييد التبادلي الشامل. «إن التسويغ ليس له اتجاه واحد على وجه الحصر، وإنما يتضمن علاقات شاملة للتأييد المتبادل(20).ولكن النقاد يعترضون على سوزان بأن نزعتها صورة من نزعة الأسس، والرد لديها أن فكرتها بديل حقيقي لنزعة الأسس(21).

وهناك مجموعة من الافتراضات ترتكز عليها «النزعة بين الأسس والاتساق» نذكر منها افتراضين. مفاد الأول أن التسويغ تدريجي أو هو مسألة درجة، بمعنى أن الإنسان يجوز أن يكون مسوغا كثيرا أو قليلا في الاعتقاد بشيء ما. ومؤدى الافتراض الثاني أن التسويغ تعبير شخصي. ولقد دأب الإبستمولوجيون على استعمال التعبيرات غير الشخصية مثل «الاعتقاد أن (ق)»، والتساؤل هل هي مسوغة أم لا؟ أما سوزان هاك فترى أن هذه التعبيرات مضللة، لأن الأشخاص هم الذين يكونون مسوغين كثيرا أو قليلا في الاعتقاد بأن شيئا ما هو الواقع. وإن شئت تعبيرا أكثر دقة فقل إن «الحالة الإبستمولوجية للشخص» هي التي تكون مسوغة أو غير مسوغة. وأنت ترى إذن أن التعبير الصحيح عن عملية التسويغ هو «س مسوغ كثيرا أو قليلا في الاعتقاد بأن ق». وعلى هذا النحو ترد سوزان هاك الاعتبار للذات العارفة المفردة بوصفها المحور الذي تدور حوله

الإبستمولوجيا. والتسويغ التجريبي يعتمد في نهاية المطاف على الخبرة، و«ما دام الأشخاص هم الذين يملكون الخبرة، فإن التعبير غير الشخصي غير ملائم للوهلة الأولى»(22).

ويخطئ من يظن أن القول إن التسويغ شخصي يفضي إلى أن التسويغ مسألة ذاتية. فعندما نقول إن التسويغ شخصي يجب ألا نفهم فحسب أن الدرجة التي يكون بها المرء مسوغا في اعتقاده تعتمد على مدى جودة دليله ولا تعتمد على ظنه هو، أو أي شخص، بأن دليله جيد، وإنما يجب أن نفهم أيضا «أن أي شخص يملك الاعتقاد نفسه بواسطة الدليل نفسه سوف يكون مسوغا بالدرجة نفسها»(23).

4- إبستمولوجيا الفضيلة

البحث الإبستمولوجي في تطور دائم، ومن بين صور هذا التطور إبستمولوجيا الفضيلة. وجاءت في بدايتها لتضع بعض التحسينات على نزعة الثقة التي سنعرض لها بتفصيل في الفصل الثامن، وترتبط إبستمولوجيا الفضيلة أيضا بالخلاف بين النزعة الخارجية والنزعة الداخلية الذي أسلفنا الإشارة إليه. فما عسى أن تكون إبستمولوجيا الفضيلة؟

ليس في وسعي الآن أن أقدم لك جوابا يستقصي كل عناصر هذا الموضوع ويتعمق دقائقه، وقد أفعل ذلك في طبعة أخرى إن شاء الله. وحسبي أن أقدم لك عنها شيئا مقاربا. إبستمولوجيا الفضيلة هي محاولة لاستكشاف الفضائل العقلية intellectual virtues< والبحث في الطريقة التي يمكن بها أن تشكل معالجتنا لمسائل المعرفة. وإن شئت فقل إنها الإبستمولوجيا التي تفهم المعرفة في حدود الملكات الإدراكية والفضائل العقلية. وجاءت الصور المبكرة منها، كما هو الحال في أعمال ارنست سوسا(24) وجون جريكو(25)، بمثابة عمليات تهذيب لنزعة الثقة. أما الصور المتأخرة من إبستمولوجيا الفضيلة فابتعدت عن نموذج الثقة وأكدت على العنصر الباعثي والقدرة التأملية من جانب الفاعل الإبستمولوجي. والمعرفة في هذه الحالة لا يمكن أن تأتي فحسب بوصفها نتيجة لملكة إدراكية موثوقة، وإنما تتطلب أيضا نوعا من القدرات التأملية المتضمنة في ممارسة الفضيلة الفكرية. وتميل هذه الصور المتأخرة من إبستمولوجيا الفضيلة إلى النزعة الداخلية في المعرفة التي تؤكد على مسئولية الفاعل عن اعتقاداته، وذلك على خلاف الصور المبكرة التي كانت تشترك مع نزعة الثقة في الالتزام بالنزعة الخارجية. وأبرز أنصار الصور المتأخرة الفيلسوفة الأمريكية ليندا زاجزيبسكي التي تصور موقفها على أنه أرسطية جديدة. والهدف الذي تطمح زاجزيبسكي إلى تحقيقه هو دمج إبستمولوجيا الفضيلة مع أخلاق الفضيلة في رؤية واحدة، رؤية موحدة للحياة الخيرة تجمع الجوانب الأخلاقية والمعرفية معا. وعندما نفعل ذلك، نستطيع أن نفسر قيمة المعرفة.

ما الفضائل العقلية؟ وكيف تعمل إبستمولوجيا الفضيلة؟ تحدث أفلاطون وأرسطو كثيرا عن الفضيلة. اهتم أفلاطون في الجمهورية بالعدالة وبين السبب في أنها مهمة للأفراد والمجتمعات. ولاحظ أن العدالة نوع من الفضيلة. والفضيلة لديه نوع من الصحة والحالة الرائعة وصلاح النفس، على حين أن الرذيلة مرض وحالة مخزية وضعف.

وما دام الإنسان يجمع بين الشهوة والعقل، يمكن تقسيم الفضائل إلى نوعين: فضائل خلقية وأخرى عقلية. تأتي الأولى عن طريق التربية، وتنشأ الثانية عن طريق التعلم. والفضيلة عند أرسطو وسط بين طرفين كلاهما رذيلة؛ فالشجاعة وسط بين التهور والجبن. والفضيلة تعني الاعتدال، ومن هنا كانت فكرة الوسط الذهبي الذي جعل الفضيلة وسط بين رذيلتين إحداهما إفراط والأخرى تفريط. وهكذا فهم أفلاطون وأرسطو الفضيلة بوصفها خلقا أو سمة لشخص تعزز الصحة والصلاح والامتياز. وحاولا إثبات أن الإنسان يكتسب الفضائل عن طريق التربية الملائمة، والممارسة والعادات الحسنة. وعلى العكس، نجد أن الرذائل مهلكة للإنسان.

والفضيلة العقلية تدل على قدرة وسمة إدراكية تسمح للمرء أن يفكر جيدا وتجعله في وضع أفضل للوصول إلى الصدق. وعند أرسطو تتضمن الفضائل العقلية الحرفة أو الفن وهي قدرة الشخص على الإنتاج؛ والعلم وهو قدرة على استنباط الصدق من أشياء ضرورية؛ والتعقل وهو قدرة على الاختيار بعقلانية حول الخير والشر؛ والحكمة وهي معرفة كيفية استعمال المعرفة استعمالا ملائما؛ والفهم وهو القدرة على إدراك الطبيعة الأساسية للواقع.

وترتبط الفضائل العقلية ارتباطا وثيقا بالفضائل الخلقية. وتستطيع أن تدرك التماثل بينهما في سهولة ويسر. فالفضائل العقلية، شأنها في ذلك شأن الفضائل الخلقية، تنشأ عن طريق العناية والتعهد من جانب المرء طوال الحياة. وتتطور الفضائل الخلقية والعقلية كأحسن ما يكون التطور داخل الجماعة وفي سياق المجتمع. ومن بين الفضائل العقلية نجد الفطنة، والتعقل، والإخلاص، والاجتهاد، والتواضع، وسماحة النفس، والاستقلال، وهَلُمَّ جَرًّا.

وتؤكد إبستمولوجيا الفضيلة على قيمة الفضائل العقلية في معالجتنا للمعرفة والتسويغ. والسؤال الآن هو : كيف تساعد الفضائل العقلية في إنجاز أهدافنا الإبستمولوجية؟ خذ التواضع، مثلا. تجد أن الشخص المتواضع هو الذي يكون لين الجانب وبعيدا عن الاغترار بالنفس. وإذا طبقنا هذا المعنى الخلقي للتواضع على الطريقة التي يمكن أن يعمل بها في ملاحقة المعرفة، نحصل على التواضع الإبستمولوجي. وعندما نفعل ذلك ندرك أن التواضع فضيلة عقلية.

وطبقت ليندا زاجزيبسكي فكرة أرسطو عن الوسط الذهبي على مسألة التواضع. ورأت أن التواضع الإبستمولوجي «يمكن تفسيره على نحو معقول بوصفه وسطا بين تكلف العظمة والميل إلى الحط من قدرات المرء الخاصة»(26).

5- تعقيب

انظر معي إلى مفهوم التسويغ بعد هذا الذي ناقشناه، ثم انظر معي إلى المفهوم كما يرد في أحاديث الناس وبعض الكتّاب، تجد أنه مفهوم سهل عند الاستعمال الجاري صعب عند الاستعمال الفلسفي الدقيق. ومصدر السهولة في الاستعمال الأول أن الناس يلقونه دون عناء ومن غير نظر في تفصيلاته الدقيقة. فما أسهل عليك أن تقول إني أرى البحر، لكن الشيء الذي اكتفيت فيه باسم «البحر» إذا ما اقتربت منه أو غصت في أعماقه رأيت فيه حيوانات مائية يتعذر حصرها، وقد ترى بعضها أحيانا وقد لا تراها بعينك المجردة أحيانا أخرى، وفيه من الأشياء والكائنات ما فيه. ثم اسأل عنه العالم المتخصص يخبرك عنه بالعجب العجاب، ويخبرك بعد ذلك بأن ما يعرفه عنه هو قليل من كثير. وهكذا الحال مع مفهوم التسويغ، يستعمله الناس استعمالا يسيرا وهم على اعتقاد بأنهم إنما يستعملون مفهوما يعرفون معانيه، حتى إذا ما ضرب فيه الفلاسفة بمشارط التحليل تكشفت تفصيلاته وظهرت صعوبته. ووجه الصعوبة هنا هو أن ما ظنه الناس سهلا وواضحا في معناه هو في الحقيقة غامض ويعوزه التوضيح.

قلنا في مستهل دراستنا إن التصور البسيط لمفهوم التسويغ المعرفي هو أن الشخص يكون مسوغا في الاعتقاد بقضية معينة إذا كان اعتقاده بهذه القضية قائم على أسس كافية. وقلنا إن هذا التصور يحتوي على ثلاثة عناصر هي: الأشياء التي تؤلف أسس تسويغ الاعتقادات، ومعايير الكفاية التي يجب أن تستوفيها الأسس، والعلاقة بين الاعتقاد والأسس الكافية للتسويغ. وربما وقع في ظن الإنسان العادي أننا عندما قلنا هذا بلغنا نهاية الطريق، أما الفلاسفة فقد كشفوا لنا أننا بقولنا هذا كنا عند نقطة البداية، وأن طريق التحليل طويل وصعب. ولذلك انصبت تحليلاتهم على كل عنصر من هذه العناصر، وباختلاف عمليات التحليل واختلاف النزعات وزوايا النظر اختلفت إجاباتهم. وقد يقع في الظن أيضا أن نظريات التسويغ الإبستمولوجي التي عرضتها عليك ينفي بعضها بعضا بحيث إذا قبلت واحدة كان لزاما عليك استبعاد الأخرى. والصواب في رأيي أن هذه النظريات متكاملة في نهاية الأمر.

هوامش الفصل السادس

(1) Donald Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», in Truth and Interpretation, edited by Ernest Lepore, Oxford and Cambridge: Blackwell, 1993, p. 310.

(2) Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1979, p. 178.

(3) Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 88.

(4) John L. Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, Totowa, NJ: Rowman & Little field, 1986, p. 67.

(5) Otto Neurath, «Protocol Sentences», in A. J. Ayer (ed.) Logical Positivism, p. 201.

(6) W. V. Quine, Word and Object, Second Printing, Cambridge, Massachusetts: M. I. T Press, 1964, p. 3.

(7) F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford: Oxford University Press, 1914, pp. 202-203.

(8) Brand Blanshard, The Nature of Thought, London: Allen & Unwin, 1939, Vol. 2, pp. 265-266.

(9) Wilfrid Sellars, «Givenness and Explanatory Coherence», Journal of Philosophy, 1973, 70, pp. 612-624, and Gilbert Harman, «Induction» in Marshall Swain (ed.) Induction, Acceptance and Rational Belief, Dordrecht: Reidel, 1970, pp. 3-99, and Keith Lehrer, Theory of Knowledge, pp. 91-97.

(10) Keith Lehrer, «Coherencies» in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Blackwell, 1993, p. 67.

(11) John L. Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, p. 72.

(12) Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 153.

(13) See Alvin Goldman, «A Causal Theory of Knowing», in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), Essays on Knowledge and Justification, pp. 41-60.

(14) Keith Lehrer, Theory of Knowledge, pp. 153-154, and see Fred Dretske, Knowledge and the Flow of Information, Cambridge: MIT Press, 1981.

(15) D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, London: Cambridge University Press, 1973, p. 35.

(16) Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 154.

(17) Ibid., pp. 154-155.

(18) Robert Audi, (General editior), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1995, p. 237.

(19) See Jaegwon Kim, «Internalism and Externalism in Epistemology», American Philosophical Quarterly, Vol. 30, No. 4, October 1993, pp. 303-316; H. Kornblith, ed., Epistemology: Internalism and Externalism, Oxford: Blackwell, 2001; Duncan Pritchard, Knowledge, London: Plagrave Macmillan, 2009, pp. 86-91.

(20) Susan Haack, Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology, Oxford, England, and Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1994, p. 19.

(21) Laurence BonJour, «Haack on Justification and Experience,» Synthese 112(1) 1997: 12–23; Susan Haack, «Reply to BonJour,» Synthese 112 (1) 1997: 25–35; Peter Tramel, «Haack's Foundherentism is a Foundationalism,» Synthese 160 (2) 2008: 215–228; Nikolai Ruppert, Riske Schluter, and Ansgar Seide, «Problems at the Basis of Susan Haack's Foundherentism,» in Julia F. Gohner and Eva-Maria Jung, eds., Susan Haack: Reintegrating Philosophy, New York London: Springer, 2016, pp. 59-64.

(22) Ibid., p. 90.

(23) Susan Haack, «Reply to Commentators», Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LVI, No. 3, September, 1996, p. 642.

(24) Ernest Sosa, «Perspectives in Virtue Epistemology: A Response to Dancy and Bonjour,» Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition 78 (3) 1995: 221–235; A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2007; «Replies to Brown, Pritchard, and Conee, A Virtue Epistemology by Ernest Sosa,» Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition 143 (3) 2009: 427–440. Ernest Sosa, Epistemology, Princetan and Oxford: Princeton University Press, 2017, pp. 140-156.

(25) John Greco, «Two Kinds of Intellectual Virtue,» Philosophy and Phenomenological Research 60 (1) 2000: 179–184; «Virtues in Epistemology,» in The Oxford Handbook of Epistemology, ed. Paul K. Moser, New York: Oxford University Press, 2002, 287–315; «Knowledge as Credit for True Belief,» in Intellectual Virtue, ed. Michael DePaul and Linda Zagzebsky. Oxford: Oxford University

Press, 2003; “A (different) virtue epistemology,” Philosophy and Phenomenological Research 85, 2012: 1–26; «Episteme: Knowledge and Understanding,» in Virtues and Their Vices, eds. Kevin Timpe and Craig A. Boyd. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 285-301.

(26) Linda Zagzebsky, Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 220; «Virtue Epistemology,» in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, London: Routledge, pp. 617–621; «From Reliabilism to Virtue Epistemology,» in Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology, ed. Guy Axtell. Lanham: Rowman and Littlefield, 2000; «Knowledge and the Motive for Truth,» in Contemporary Debates in Epistemology, eds. Mathias Steup, John Turri, and Ernest Sosa. Malden: Wiley Blackwell; 2014, pp. 140-145. «Trust,» in Virtues and Their Vices, eds. Kevin Timpe and Craig A. Boyd, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 270–283.

الفصل السابع

التفسير والفهم

التفسير والفهم

«هناك طريقتان مختلفتان تسعى بهما الفلسفة إلى تأسيس نفسها على العلم. ربما تؤكد نتائج العلم العامة للغاية، وتسعى إلى إضفاء أكبر عموم ووحدة على هذه النتائج. أو ربما تدرس مناهج العلم، وتجد في تطبيق هذه المناهج على مجالها الخاص مع التعديلات الضرورية» .

Bertrand Russell, Mysticism and Logic and Other Essays, p. 98.

1- أهداف العلم

أنواع المعرفة كثيرة، كما أسلفنا. وحسبي أن أذكرك الآن بثلاثة منها. فأما النوع الأول فهو المعرفة بالإدراك المباشر، وفيها يدرك الإنسان الأشياء بالاتصال المباشر؛ فأصوات السيارات في الشارع تطرق سمعي مباشرة، ورائحة الياسمين تأتيني بالشم المباشر، وهكذا. وأما النوع الثاني

من المعرفة فهو معرفة-كيف، وهي معرفة تتعلق بكيفية صنع الأشياء والتعامل معها، مثل معرفة كيفية إصلاح الكمبيوتر. وأما النوع الثالث فهو معرفة-أن أو المعرفة القضوية. والذي دفعني إلى الإشارة إلى هذه الأنواع من المعرفة دون غيرها هو سياق الحديث عن العلم؛ فالمعرفة بالإدراك المباشر جزئية ولا تعتبر علما، ومعرفة-كيف تمثل التكنولوجيا، وتفهم المعرفة العلمية فهما حسنا بوصفها مجموعة منوعة من المعرفة القضوية.

والعلم فاعلية عقلية وعملية تشمل دراسة نسقية للكون من أجل اكتشاف كيف يعمل وما الذي يتألف منه. ويفحص العلم الظواهر الطبيعية من كل نوع، سواء أكانت فيزيائية أم أحيائية أم اجتماعية. ويدرس العلماء كل شيء بداية من الحوادث التي وقعت عند بداية تكون الكون، إلى مراحل التطور العقلي والانفعالي للإنسان، إلى الأسراب المهاجرة من الطيور والفراشات مثلا.

وعادة ما تشترك الكائنات البشرية في فاعلية عقلانية بمعنى أنها تملك أهدافا تعكس قيمها، وأنها تحاول تحقيق هذه الأهداف عن طريق استخدام وسائل معينة. وفاعليات العلماء ليست استثناء من ذلك؛ إذ إنهم يملكون أيضا أهدافا تعكس ما لديهم من قيم. وربما تكون لهم أهداف شخصية يرغبون في تحقيقها من خلال العلم مثل إشباع الفضول والحصول على الأمن الوظيفي. وربما تكون لهم أهداف مهنية من قبيل جذب المنح وتنظيم فرق البحث أو تحرير مجلة مؤثرة في مجالهم. وأخيرا ربما تكون لهم أهداف إنسانية يحققونها من خلال العلم مثل زيادة سلطة الإنسان على الطبيعة من قبيل التنبؤ بالفيضانات والتحكم فيها. وزيادة سلطة الإنسان على نفسه مثل مقاومة الأمراض التي نتعرض لها أو زيادة وسائل الحماية الاجتماعية؛ أو صنع ابتكارات تزيد من الإنتاجية والتوظيف والثروة من خلال اقتصاد المعرفة. وأنت تجد بصفة عامة، وإن كان ليس دائما، أن العلماء الذين يطبقون العلم لديهم أهداف إنسانية في أذهانهم. ولكن يمكن أن توجد نتائج غير مقصودة لاختياراتهم تستطيع أن تقوض أهدافهم(1).

ويتجلى استخدام القيم في العلم أيضا عندما يتخذ العلماء الشبان قرارات حول البرامج البحثية التي يجب عليهم الالتحاق بها لتعزيز نمو العلم. فتراهم مضطرين إلى الاختيار بين البحث المبشر بنجاح في تحسين بقاء الأنواع التي توشك على الانقراض والبحث في معالجة لحم الحوت. أو البحث الذي يمكن أن يؤدي إلى الحد من مرض السكري بوصفه متميزا من البحث في مستحضرات التجميل(2).

وفيما يخص العلماء، يجوز أن نبحث أيضا عن الفضائل الفكرية التي ينبغي عليهم أن يتحلوا بها. إذا أخذنا مفتاحنا من أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس، كان في مقدورنا الانتباه إلى

فضائل من قبيل: امتلاك المهارات المطلوبة للعلم (المهارة techne)؛ وامتلاك معرفة بالأسس النظرية للعلم وفهمها (المعرفة episteme)؛ وامتلاك الذكاء العملي والحكم في استعمال الوسيلة الصحيحة لغاية ما (التعقل phronesis)؛ وامتلاك الحكمة sophia< على الأقل، بمعنى معرفة الغايات الملائمة التي يمكن استعمال المعرفة لها. وهذه الفضائل الفكرية ليست في حاجة إلى أن تتحقق في كل العلماء، وإنما يمكن أن تصلح بوصفها نماذج خليقة بأن يسعى العالم إلى تحقيقها في نفسه وعلمه. فالحكمة حتى مع كثير من المعرفة، ليست فضيلة سهلة المنال(3).

إذا كان العلماء يحددون لهم أهدافا عند ممارسة العلم، فما عسى أن تكون أهداف العلم وفضائله؟ من المقبول بصفة عامة أن العلم يهدف إلى وصف الظواهر، والتنبؤ بها والتحكم فيها وتفسيرها. ويختلف العلماء وفلاسفة العلم في التركيز على بعض هذه الأهداف دون بعض، ويختلفون أيضا على نسبة الأهمية لبعض الأهداف أكثر من بعض.

وتؤكد فروع المعرفة على بعض هذه الأهداف أكثر من غيرها. فعلماء الفيزياء النظرية الذين يستكشفون مزايا نظرية الأوتار لا ينفقون كثيرا من الوقت في التحكم في الظواهر، في حين أن علماء الكيمياء الحيوية الذين يبحثون عن أدوية جديدة يركزون كثيرا على التحكم في حالات العدوى والأمراض المختلفة(4).

وأصبحت أولوية الفهم أو التفسير مسألة خلافية بين فلاسفة العلم في وقتنا الحالي، وهذا موضوع جدير بدراسة مستقلة معمقة. تقول وجهة النظر التقليدية إن هدف العلم هو تقديم تفسيرات مقنعة للظواهر التي يدرسها(5). وفي مقابل هذا تجد من يعطي الأولوية للفهم ويعترض على وجهة النظر التقليدية التي تعود إلى كارل همبل وتقول إن الفهم مجرد ناتج سيكولوجي وذاتي للتفسير، ومن ثمّ غير ملائم للتحليل الفلسفي للعلم. ويرى على العكس أن إنجاز فهم الظواهر هو الهدف الإبستمولوجي الأساسي للعلم(6).

والشيء المحقق أن المناقشات الفلسفية في مجال المعرفة منذ العصور القديمة إلى نهاية القرن العشرين كانت تتقبل وجهة النظر القائلة إن الفهم ليس شيئا أكثر من معرفة التفسير بقبول حسن. ولكن الفلاسفة في الوقت الحاضر يحاولون تعديل هذا الرأي من دون التخلي عنه. وظهرت كتابات كثيرة تُعنى بالفهم، وأنواعه، ودرجاته، وقيمته(7). وعلاقته بالعلم والمعرفة عامة، والتفسير خاصة. وأبرز الأسئلة المطروحة في هذا السياق هي: ما أنواع القدرات الإدراكية المتضمنة في الفهم؟ ما علاقة الفهم بالتفسير؟ وهل يمكن أن يوجد فهم من دون تفسير؟ وهل الفهم نوع من المعرفة؟ وما القيمة الإبستمولوجية للفهم؟

والهدف الأساسي للعلم هو الفهم. والمنهج الرئيس الذي نصل به إلى الفهم في العلم هو التفسيرات. ويبدو من المعقول أنه ما دامت التفسيرات تهدف إلى تقديم الفهم، فإن المعيار المهم لتحديد ما إذا كان تفسير أجدر من آخر وأعظم منه قيمة هو مقدار الفهم الذي سوف يقدمه إذا كان صحيحا(8).

وتمتاز النظريات العلمية ببعض الفضائل يمكن تصنيفها إلى فضائل داخلية وخارجية. فأما الداخلية فهي التعاون التفسيرى مع نظريات أخرى، وقابلية الاختبار، والتعميم، والبساطة. وأما الخارجية فهي التفسير، والاختبار والتأييد(9).

2 - معنى التفسير

الرغبة في المعرفة والفهم من طبائع البشر، فالإنسان مشوق بطبعه إلى المعرفة. وإضفاء المعقولية على الأشياء والأحداث تقربنا من مفهوم التفسير العلمي الذي هو ثمرة العلم الخالص pure pcience. ولقد اهتم الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الذكاء الاصطناعي وعلماء الإدراك بعامة بالوقوف على معنى التفسير، وتمييز أنواعه، وتحليل بنية التفسير العلمي، وتقديم النماذج الموضحة له، وبيان الموضوعات التي يسعى إلى معالجتها مثل الظواهر والقوانين والنظريات العلمية. فما المقصود بالتفسير عامة والتفسير العلمي خاصة؟

التفسير في اللغة يعني الكشف والإظهار. يقال إن فلانا فسر الشيء أي كشف عن معنى الشيء وأظهره. وهذا يعني أن التفسير عملية تجعل الملتبس واضحا والخفي جليا أمام العقل(10). محمد طالب مجتهد، ويحرص على حضور المحاضرات والحوار مع الأستاذ، ولكنه تغيب مرتين، الأمر الذي لفت انتباه الأستاذ وجعله يسأل محمدا عن سبب غيابه. وأجاب محمد بأنه تعرض لنزلة برد شديدة ألزمته الفراش، واعتبر الأستاذ أن هذه الإجابة تعد تفسيرا لواقعة الغياب. ولكن هب أن محمدا قال إن الأحداث الدائرة في العالم هي سبب غيابه، فإن الأستاذ لا يعد ذلك تفسيرا، لأن الإجابة غير مناسبة للواقعة، ومن ثمّ لا تزيل غموضها ولا تجعلها مقبولة لدى العقل.

صحيح أننا قد نفسر واقعة بواقعة أخرى، ولكن تخيل أن الأستاذ انتهز الفرصة وسأل محمدا: هل تعني أنه كلما نشبت حروب في مناطق من العالم تغيبت عن المحاضرة؟ وأجاب محمد: لا. فسيأتي رد الأستاذ: إذن أنت لم تفسر سبب غيابك في هذه الحالة. وهذا يعني أن الافتقار إلى الملاءمة بين الواقعتين أو إغفال القانون العام الذي يربط بينهما يجعل التفسير خاطئا. وهذه النقطة تأخذنا من التفسير في معناه العام إلى التفسير في العلم.

الخطوة الأولى في توضيح فكرة التفسير العلمي هي وضع تمييز صارم بين تفسير لماذا تحدث ظاهرة معينة وتقديم الأسباب للاعتقاد بأنها تحدث. فالسبب في اعتقادي بأن القمر سيصبح نحاسيا خلال الخسوف القمري الكلي هو أنني شاهدته بعيني وأستطيع أن أستعين أيضا بشهادة المشاهدين الآخرين. وهذه هي الطريقة التي تؤيد التفسير القائل إن القمر يصبح نحاسيا خلال الخسوف القمري الكلي. وهي مختلفة اختلافا تاما عن تفسير «لماذا» تحدث هذه الظاهرة.

لماذا يتخذ القمر خلال خسوفه الكلي اللون النحاسي بدلا من أن يصبح مظلما عندما تعبر الأرض بينه وبين الشمس؟ الجواب لأن الغلاف الجوي للأرض يعمل مثل المنشور، ويحرف ضوء الشمس الذي يعبر خلالها بحيث إن الضوء في المنطقة الحمراء من الطيف يسقط على السطح القمري. هذا مخطط تقريبي للتفسير العلمي لهذه الظاهرة ويعطي على الأقل درجة ما من الفهم العلمي لها.

والتفسير العلمي هو محاولة لجعل حادثة معينة أو واقعة معينة مفهومة أو معقولة عن طريق الاستعانة بحقائق تستمد من فرع أو فروع كثيرة من العلم الطبيعي. وتصلح هذه الصيغة كدلالة تقريبية للتفسير العلمي ولا تعد تعريفا نهائيا له، لأن كلمات مثل «مفهوم» و«معقول» تحتاج إلى توضيح قدر حاجة التفسير إليه(11).

3- أنواع التفسير

هناك أنواع كثيرة من التفسيرات، والسؤال عن حصرها مسألة خلافية في الفلسفة. ولكن تأمل الأمثلة التالية:

1- انكسرت النافذة لأن حجرا أُلقيَ عليها.

2- تحللت كتلة البوتاسيوم لأن هناك قانونا للطبيعة يقول إن البوتاسيوم يتفاعل مع الماء لتكوين الهيدروكسيد القابل للذوبان.

3- ظل في الحديقة طيلة النهار على أمل أن يراها مرة أخرى.

4- أن كراهيته للجرذان ناشئة من كبت طفولته خوفا من والده.

5- يدور الدم في الجسم من أجل تزويده بالأكسجين والمواد المغذية.

وتوضح هذه الأمثلة الأنواع التالية من التفسير(12):

1. التفسير السببي causal explanation.

2. التفسير القانوني الطبيعي (التفسير في حدود قوانين الطبيعة) explanation nomic.

3. التفسير النفسي psychological explanation.

4. التفسير التحليلي النفسي psychoanalytic explanation.

5. التفسير الوظيفي functional explanation.

وهذه التفسيرات ليست واحدة. على سبيل المثال، التفسير السببي ليس هو التفسير القانوني الطبيعي، لأنه إذا كان كذلك، فلا بد من أن يكون قانونا أن الأحجار الملقاة على النوافذ تكسرها دائما، ولكن الملاحظ أنها لا تكسرها أحيانا. فالحجر الصغير الملقى على نافذة بلاستيك متينة لن يكسرها. وفي الوقت نفسه، فإن التفسير القانوني الطبيعي ليس هو التفسير السببي، ذلك أن كيمياء البوتاسيوم لا تسبب تفاعله. فقوانين الكيمياء، في هذه الحالة، هي علاقات بين البوتاسيوم بصفة عامة والماء بصفة عامة. وهذه القوانين تبقى بالنسبة لجميع أجزاء البوتاسيوم سواء أكانت في احتكاك مع الماء أم لا. إن ما يجعل جزءا من البوتاسيوم يتفاعل بدلا من جزء آخر هو أن شخصا ما وضع الأول في إناء به ماء ولم يضع الثاني. والتساؤل عما إذا كانت التفسيرات النفسية وتفسيرات التحليل النفسي سببية يمثل سؤالا في فلسفة العقل، ولكن من الواضح أنها ليست تفسيرات قانونية طبيعية، ما دامت لا تملك السمة العامة للقانون الطبيعي. لا توجد علاقة شبه قانونية بين قضاء وقت طويل في الحديقة والانتظار لرؤية الناس.

ولا تزال هناك أنواع أخرى من التفسير. قد يتساءل شخص ما عن معنى آية في القرآن الكريم وسبب نزولها، ويكون التفسير في هذه الحالة تفسيرا دينيا. وقد يسأل شخص ما عن معنى صورة زيتية، ويتطلب هذا تفسيرا فنيا. وقد يسأل عن معنى قصيدة أو قصة، ويتطلب هذا تفسيرا أدبيا. وربما يسأل عن تفسير برهان في الرياضيات، ويتطلب هذا تفسيرا رياضيا، وهكذا. وعندما نميز التفسيرات العلمية من الأنواع الأخرى المذكورة، فهذا لا يعني الانتقاص من شأن هذه الأنواع .

والفهم الدقيق للتفسير العلمي يتطلب منا أن نميزه من نوعين آخرين هما:

1- التفسير الأسطوري الذي كان رائجا في مرحلة تاريخية سابقة على نشأة العلم. مثل تفسير حركة الشمس بأن إله الشمس يركب زورقا يبدأ به رحلته اليومية من الشرق منتهيا في آخر اليوم من رحلته في الغرب.

2- التفسير الخرافي ويعني رد الظواهر إلى غير أسبابها الحقيقية. وهناك حادثة توضح الفرق بين التفسير الخرافي والتفسير العلمي. أراد هاوٍ من هواة تسلق الجبال الشاهقة أن يتسلق جبلا في إسبانيا، فاستعان بدليل من أهل المنطقة ليرشده. ولما بلغ بهما الصعود نقطة مرتفعة جلسا للراحة والطعام، وأخرج الرحالة عددا من حبات البطاطس وأشعل لها الموقد لتنضج. ووصل الماء في إناء الطهو إلى درجة الغليان، ولبث يغلي فترة طويلة لكن البطاطس لم تنضج. ودهش الرجلان كلاهما: لماذا لم تنضج البطاطس في الماء المغلي؟ اعتقد الدليل أن روحا شريرة قد حالت دون ذلك، وتذكر الرحالة أن درجة غليان الماء تقل كلما ارتفعنا به عن مستوى سطح البحر، فهو يغلي عند سطح البحر في حرارة مقدارها مائة، وأما على سفوح الجبال العالية فقد تقل درجة الغليان بحسب درجة الارتفاع، فربما يغلي بدرجة ثلاثين أو أربعين، وفي هذه الحالة لا يكون حارا بالقدر الذي ينضج البطاطس، برغم أنه يغلي(13). لقد فسر الدليل الظاهرة تفسيرا خرافيا عندما ردها إلى أسباب غير معقولة وتختلف عن أسبابها الحقيقية، وفسر الرحالة الظاهرة تفسيرا علميا عندما ربط النتائج بأسبابها وقدم تعليلا معقولا ومفهوما للظاهرة.

ومادام التفسير الأسطوري قد اختفى بظهور التفسير العلمي، فإنه لا يترك أثرا سلبيا في العقلية العلمية أو النظرة العلمية للأمور والأشياء والتي نسعى إلى اكتسابها. ولايزال التفسير الخرافي يترك آثاره السلبية في عقولنا، ومن ثمّ يجب الانتباه إلى الاختلافات بين التفسير العلمي والتفسير الخرافي:

1- الاختلاف الأول. أساس قبول الآراء في التفسير الخرافي هو النظر إليها بوصفها يقينية دون نقد أو فحص. فالشخص الذي يروج للخرافة لا يستطيع أن يجد أساسا عقليا للدفاع عنها، وكل ما يقوله عند مناقشة أسس اعتقاده هو أن هذا الاعتقاد صادق لأن جماعة من الناس يتمسكون به أو لأنه من قبيل الأقوال المتداولة بين الناس. ولكن تمسك الناس بأفكار معينة أو شيوعها بينهم لا يعد دليلا على صدقها. والشيء الخليق بالملاحظة هنا أن المعرفة في معناها الدقيق ليست اعتقادا فقط، وإنما هي اعتقاد صادق مسوغ(14). فقد اعتقد طاليس أن المغناطيس له روح تجذب الحديد، واعتقد فيثاغورث بفكرة تناسخ الأرواح. ونقول هذه اعتقادات كاذبة، ولا نقول إنها تمثل معرفة كاذبة، لأنه لا توجد معرفة كاذبة. فالصدق شرط ضروري للمعرفة. زد على ذلك أن الشرط الأول للتفسير الجيد هو أن ما يقدم لتفسير الواقعة لا بد من أن يكون صادقا.

وفى مقابل التفسير الخرافي، لا يوصف التفسير العلمي بهذا اليقين المطلق، وإنما هو فرض يجوز عليه الصدق أو الكذب، ويخضع للتأييد المستمر عن طريق الأدلة الإضافية. وهذا يعني أن التفسير العلمي يعتمد على نزعة إمكان الخطأ fallibilism وهي نزعة تشغل موقعا وسطا بين النزعة الدوجماطيقية dogmatism في قبولها وتسليمها المطلق بصدق اعتقاداتنا، والنزعة الشكية scepticism في إنكارها لقدرتنا على اكتساب المعرفة. وقال بهذه النزعة فلاسفة العلم مثل بيرس وبوبر وكواين.

2- الاختلاف الثاني بين التفسير العلمي والتفسير الخرافي هو أن موقفنا من التفسير الخرافي متزمت ينظر إلى الآراء المقبولة على أنها صادقة صدقا مطلقا وليست في حاجة إلى تعديل أو تحسين، أما الموقف تجاه التفسير العلمي فهو مستنير بمعنى أن صاحب التفسير العلمي ينظر إليه على أنه مؤقت، ويضعه في البداية باعتباره فرضا يخضع للاختبار ويحتمل القبول والرفض أو التأييد والتفنيد على أساس الوقائع المتاحة والأدلة الملائمة. وعندما يتم إثبات الفرض إثباتا جيدا، فإنه يرتقي إلى مستوى النظرية، ومع تراكم الأدلة المؤيدة تحقق النظرية قبولا واسع النطاق وترتقي إلى مستوى القانون العلمي.

ولتوضيح فكرة الفروض واختبارها وتأييدها، والتمييز بين الفروض العلمية وغير العلمية، تأمل المثال التالي الذي ضربه كارل همبل في كتاب فلسفة العلم الطبيعي عام 1966. (14). كان الطبيب المجري اجناز سيملويز يعمل في قسم الولادة في مستشفى فيينا العام، وأجرى دراسة من عام 1944 حتى عام 1948 حول السبب في إصابة النساء بحمى الولادة أو حمى النفاس. وكانت نسبة الوفاة في القسم الأول 8.2% عام 1944، و 7.6% عام 1945، و 11.4% عام 1946. والشيء الذي أثار القلق وتطلب التفسير هو أن نسبة الوفاة بحمى النفاس في قسم الولادة الثاني في المستشفى نفسها كانت أقل من 2.3% و2 %، و 1.7% في الأعوام المذكورة نفسها.

وبدأ سيملويز اختبار بعض الآراء المقترحة بوصفها تفسيرات، واستبعد بعض الآراء الأخرى التي لا تتفق مع الوقائع الملاحظة مباشرة. قال الرأي الأول إن سبب الحمى يرجع إلى تأثيرات وبائية تنتشر في أقاليم بأكملها. ولكن كيف يتفشى الوباء في القسم الأول دون الثاني؟ وكيف ينتشر هذا المرض في بعض أجزاء المستشفى ولا توجد حالة مماثلة في مدينة فيينا؟ وما دامت الأوبئة ليست انتقائية على هذا النحو، فهذا يعني أن هذا الرأي لا يرقى إلى مستوى التفسير المقنع.

وقال الرأي الثاني إن سبب الوفاة في القسم الأول جاء نتيجة للازدحام الشديد. واستُبعد هذا الرأي أيضا لأن القسم الثاني كان أشد ازدحاما من القسم الأول. وقال الرأي الثالث ربما كانت

الوفاة بسبب قلة الخبرة من قبل طلبة الطب الذين كانوا يتدربون على الولادة في القسم الأول. واستبعد هذا الرأي لأنه عندما خفضت مرات فحص الطلاب للنساء، لم ينخفض معدل الوفاة.

وقال الرأي الرابع إن قسيسا كان يمر عبر القسم الأول حتى يصل إلى امرأة تعاني سكرات الموت. وربما ترك مظهر القسيس وخادمه الذي يتقدمه حاملا جرسا أثرا مفزعا في نفوس المريضات. ولكن سيملويز أقنع القسيس أن يأتي بهدوء من طريق آخر بحيث لا تلاحظه المريضات، ومع ذلك لم ينخفض معدل الوفاة في القسم الأول. وقال الرأي الخامس إن النساء في القسم الأول تلدن وهن راقدات على ظهورهن، على حين تلدن في القسم الثاني على جنوبهن. وبرغم ضعف هذا الاحتمال، فإنه أجرى تعديلا على وضع الولادة في القسم الأول، ومع ذلك ظل معدل الوفاة كما هو.

وحدثت واقعة عارضة عام 1947 وهي أن طبيبا زميلا لسيملويز أصيب بجرح غائر في أصبعه بسبب استعمال مبضع أحد الطلاب، وتوفي بعد مرض ظهرت عليه الأعراض نفسها التي لوحظت في ضحايا حمى النفاس، وكان ذلك هو الدليل الحاسم الذي جعل سيملويز يدرك أن المادة السامة التي أدخلها مبضع الطالب في دم هذا الطبيب هي التي سببت وفاته ووفاة المريضات في القسم الأول. فقد جرت عادة سيملويز أن يأتي ورفاقه من الأطباء وطلاب الطب بعد التشريح إلى فحص النساء في القسم الأول بعد غسل أيديهم غسلا سطحيا لا يزيل المادة السامة العالقة بالأيدي.

وأراد سيملويز اختبار صحة هذا الفرض، فأصدر أمرا إلى كل طلاب الطب أن يغسلوا أيديهم في محلول من الجير المعالج بالكلور قبل فحص النساء وبدأت معدلات الوفاة تنخفض بالفعل ووصلت إلى 1.27 % في القسم الأول مقارنة بـ 1.24 % في القسم الثاني عام 1948. ولكي يؤيد فرضه، لاحظ سيملويز أن هذا الفرض يعلل حقيقة أن الوفاة في القسم الثاني كانت قليلة دائما، وسر ذلك أن الممرضات القائمات على ولادة النساء هناك لا يدخل في برنامج تدريبهن تشريح الجثث في هذه المستشفى.

وهكذا رأينا كيف اختبر سيملويز فروضا مختلفة اقترحت لتفسير سبب حمى النفاس. واختبار الفرض قد يكون بسيطا ومباشرا كما هو الحال مع فرض الازدحام، وقد يكون معقدا وغير مباشر كما هو الحال مع فرض تسمم الدم.

3- الاختلاف الثالث بين التفسير العلمي والتفسير الخرافي يتمثل في النتيجة المترتبة على الأخذ بكل منهما. فأما التفسير العلمي فينتهي بالإنسان إلى فهم قوانين الطبيعة والسيطرة على ظواهرها وتغيير مجرى أحداثها لصالح الإنسان. وأما التفسير الخرافي فلا يقدم للإنسان نفعا ولا يحل له

مشكلة ولا يغير واقعا، وإنما يجعله يقف من الطبيعة موقف العاجز الذي لا يستطيع أن يدفع عن نفسه ضررا.

4- أسئلة التفسير العلمي

إن المعرفة التفسيرية هي الشغل الشاغل للفلاسفة والعلماء قديما وحديثا. ونحن نتوق إلى معرفة الأشياء والكائنات والأحداث ليس هذا وحسب، وإنما نريد أن نعرف «لماذا؟» توجد هذه الأشياء والكائنات والأحداث. وهذا يوحي بأننا نعرف التفسير العلمي على أنه جواب عن السؤال الذي يبدأ بـ «لماذا؟» وحتى عندما لا تتم صياغة السؤال بهذه الطريقة، يمكن ترجمته عادة إلى السؤال الذي يبدأ بـ «لماذا؟» . على سبيل المثال، السؤالان: ما الذي أحدث كارثة تشيرنوبل؟ أو لأي سبب حدثت كارثة تشيرنوبل؟ مكافئان للسؤال: لماذا حدثت كارثة تشيرنوبل؟ ولكن تعريف التفسير العلمي على أنه جواب عن السؤال الذي يبدأ بـ «لماذا ؟» واسع جدا من جهة، وضيق جدا من جهة أخرى. فهو واسع جدا، لأن بعض الأسئلة التي تبدأ بـ «لماذا؟» ليست أسئلة عن التفسيرات العلمية. فالأم الحزينة على ابنها تتساءل: «لماذا مات ولدي؟» حتى لو كانت تفهم تماما التفسير الطبي لوفاته، ولكن هذا سؤال للعزاء والمواساة وليس للتفسير.

هل كل أنواع التفسير العلمي يمكن التساؤل عنها بالأسئلة التي تبدأ بـ لماذا؟ يقول بعض الفلاسفة نعم ويقول بعضهم الآخر لا. والذين يقولون لا يؤكدون أن تعريف التفسير بوصفه جوابا عن السؤال الذي يبدأ بـ لماذا ؟ تعريف ضيق جدا، ويقترحون أن بعض التفسيرات العلمية هي إجابات عن الأسئلة التي تبدأ بـ كيف؟ مثل كيف يعمل الرادار؟

ويجوز أن تأتي الأسئلة الأخرى للتفسير في صيغة كيف؟ ونوضح ذلك بمثال من الحس المشترك. إن السؤال «كيف هرب السجين؟» يتطلب تفسيرا لكيفية هروبه، وليس تفسيرا لسبب هذا الهروب. والجواب عن هذا السؤال يجوز أنه قد نشر بعض القضبان المعدنية بشفرة منشار المعادن التي هربتها له زوجته. وإذا تساءلنا عن السبب، فإن الجواب يجوز أن يكون رغبته الشديدة في أن يكون مع زوجته خارج السجن. وتأمل السؤال: «كيف انتقلت المعلومات الوراثية من الآباء إلى الذرية؟ والجواب يتضمن تركيب جزيء «الدي. إن. إيه» DNA والشفرة الوراثية(16).

5- بنية التفسير العلمي

يتألف أي تفسير علمي من جانبين:

• المفسَّر explanandum، ويدل هذا المصطلح على الأشياء التي يجب تفسيرها.

• المفسِّر explanans، ويدل هذا المصطلح على الأشياء التي تقوم بالتفسير.

والمفسَّر هو الواقعة التي يتعين تفسيرها، ونشير إلى المفسَّر ذاته في هذه الحالة بواقعة المفسَّر explanandum – ونشير إلى العبارة التي تكشف عن ، fact هذه الواقعة بعبارة المفسَّر explanandum> – وقد تكون واقعة المفسَّر جزئية مثل انفجار . statement مركبة الفضاء تشالنجر أو واقعة عامة مثل قوانين الطبيعة.

وعندما يكون المفسَّر واقعة جزئية، نتحدث عنه غالبا باعتباره حادثة event . والحوادث التي تقع في عالمنا معقدة غاية التعقيد، ويتعذر علينا تفسير جميع جوانبها. خذ مثلا، تفسير انفجار المركبة تشالنجر، لا نهتم في تفسير هذه الحادثة بحقيقة تقول إن امرأة كانت على متن المركبة، وإنها معلمة، وإن حياتها نالت تأمينا بمليون دولار. وعندما نتحدث عن واقعة جزئية، فلا بد من أن نفهم أن هذا المصطلح يشير إلى جوانب معينة من الحادثة، ولايشير إلى الحادثة في تفاصيلها الكاملة وتعقدها(17).

والجانب الآخر من التفسير هو المفسِّر. والمفسِّر هو ذلك الذي يقوم بالتفسير. ويتألف المفسِّر من كل الوقائع الجزئية أو الكلية التي تستدعى لتفسير المفسَّر. ونشير إلى العبارات الخاصة بهذه الوقائع باسم عبارات المفسِّر explanans statements . وإذا شئنا أن نقابل الوقائع بعباراتها، يجوز أن نتحدث عن وقائع المفسِّر explanans facts> . ويستخدم مصطلح التفسير استخداما غامضا في الكتابات الفلسفية المتعلقة بالتفسير العلمي، إذ يستعمله معظم المؤلفين لينطبق على كائن لغوي يتألف من عبارات المفسَّر وعبارات المفسِّر، ويستعمله آخرون للإشارة إلى مجموعة من الوقائع تتركب من وقائع المفسَّر وواقعة المفسِّر. وهذا الغموض غير ضار في معظم السياقات، ولكن يجب أن نكون على وعي بوجوده.(18)

6- التفسيرات العلمية من حيث هي حجج منطقية: الاستقراء والاستنباط

هناك اتجاه فلسفي مؤثر في الفلسفة المعاصرة ينظر إلى التفسيرات العلمية على أنها حجج arguments> . والحجة مجموعة من العبارات، إحداها هي النتيجة وبقية العبارات هي

المقدمات ويجوز أن توجد مقدمة أو أكثر، وتقدم المقدمات تأييدا للنتيجة.

وتنقسم جميع الحجج الصحيحة منطقيا إلى نوعين: حجج استنباطية deductive وحجج استقرائية inductive. وهناك اختلافات أساسية بين هذين النوعين من الاستدلال يمكن توضيحها من خلال الوقوف على سمات كل منهما(19):

الاستقراء	الاستنباط
الحكم الوارد في النتيجة في الحجة الاستقرائية يتجاوز مضمون المقدمات ويقفز عليه، وهذا يعني أن الاستقراء توسعي ampliative< . ويعبر المناطقة عن هذا باسم القفزة الاستقرائية.	1- الحكم الوارد في النتيجة في الحجة الاستنباطية الصحيحة يوجد في المقدمات وجودا ضمنيا، وهذا يعني أن الاستنباط غير توسعي nonampliative< .
الحجة الاستقرائية الصحيحة ربما تكون لها مقدمات صادقة ونتيجة كاذبة. فالاستقراء لا يحافظ على الصدق بالضرورة. induction is not necessarily truth-preserving	2- إذا كانت المقدمات صادقة، فلا بد من أن تكون النتيجة صادقة. الاستنباط الصحيح يحافظ على الصدق بالضرورة. valid deduction is necessarily truth – preserving
إذا أضيفت مقدمات جديدة إلى حجة استقرائية قوية ربما تضعفها تماما.	3- إذا أضيفت مقدمات جديدة إلى حجة استنباطية صحيحة (ولم تتغير أية مقدمة من المقدمات الأصلية أو تحذف) تظل الحجة صحيحة.
الحجج الاستقرائية تأتي بدرجات مختلفة من القوة	4- الصحة في الحجة الاستنباطية هي مسألة

degrees of strength. في بعض الحجج الاستقرائية، نجد أن المقدمات تؤيد النتائج بقوة أكثر مما تؤيدها في بعضها الآخر.	الكل أو لا شيء all< – or< – nothing، فالصحة validity لا تأتي بدرجات. وتكون الحجة صحيحة تماما أو غير صحيحة.

ويمكن توضيح سمات الاستنباط عن طريق المثال التالي:

كل إنسان فان

العقاد إنسان

إذن العقاد فان

السمة الأولى في هذه الحجة الاستنباطية الصحيحة أنها ليست توسعية بمعنى أن نتيجة الحجة لم تأت بمعلومات جديدة تتجاوز ما هو موجود في المقدمات. عندما قلنا إن كل إنسان فان، فقد قلنا بالفعل إن العقاد فان، مع افتراض أن العقاد إنسان.

السمة الثانية، أن صدق المقدمات في الاستنباط الصحيح، يضمن بيقين صدق النتيجة. وهذه السمة تترتب على السمة الأولى. فإذا كانت الحجة غير توسعية، فإن ما تقوله النتيجة لا بد من أن يكون صادقا مادامت المقدمات صادقة.

والسمة الثالثة أن الحجة الاستنباطية الصحيحة لا تتحول إلى حجة غير صحيحة إذا أضفنا إليها مقدمة أو أكثر. فإذا أضفنا مقدمة جديدة إلى مثالنا السابق على النحو التالي :

كل إنسان فان

العقاد إنسان

الرافعي إنسان

إذن العقاد فان

فإن هذه الإضافة (مع الاحتفاظ بالمقدمات الأصلية) لا تغير من صحة النتيجة.

والسمة الرابعة هي أن الحجة الاستنباطية إما أن تكون صحيحة أو باطلة ولا ثالث لهما. فإذا كانت صحيحة، كما هو الحال في مثالنا، فإن صحتها تأتي بصورة تامة كاملة ولا تقبل التدريج. فالمقدمات تؤيد النتيجة تأييدا تاما وليس بدرجة ما فقط. وقبول المقدمات ورفض النتيجة سيكون تناقضا ذاتيا. وإذا كانت الحجة الاستنباطية باطلة، فإن بطلانها لا يأتي بدرجات أيضا.

ويمكن توضيح سمات الاستقراء عن طريق المثال التالي:

كل الغربان التي شوهدت سوداء

إذن كل الغربان سوداء

السمة الأولى في هذه الحجة الاستقرائية أنها توسعية بمعنى أن النتيجة تقرر شيئا جديدا لم يرد في المقدمات بالفعل. فالمقدمة لا تشير إلا إلى الغربان التي شوهدت، أما النتيجة فتتحدث عن كل الغربان التي شوهدت والتي لم تشاهد.

والسمة الثانية أنها لا تحافظ على الصدق بالضرورة، بمعنى أن المقدمات ربما تكون صادقة والنتيجة كاذبة، إذ من الممكن أن يوجد في مكان ما أو زمان ما غراب أبيض أو له لون آخر غير الأسود. فصدق المقدمات في حالة الاستقراء لا يضمن بيقين صدق النتيجة وإنما يجعلها محتملة.

والسمة الثالثة أن المقدمات الجديدة ربما تضعف الاستقراء القوي، فملاحظة غراب غير أسود سوف يجعل حجتنا السابقة ضعيفة تماما.

والسمة الرابعة هي أن قوة الحجة الاستقرائية تُعَدُّ مسألة درجة. إذا شاهدنا قلة من الغربان في بيئة واحدة وضيقة النطاق، فإن المقدمة لن تؤيد النتيجة تأييدا قويا، ولكن لو شاهدنا عددا كبيرا من الغربان في مجموعة متنوعة من الظروف واسعة النطاق، فإن المقدمة تؤيد النتيجة تأييدا قويا.

وعندما نقول إن الاستنباط الصحيح يحافظ على الصدق بالضرورة، فإننا نعني أن النتيجة لا بد أن تكون صادقة إذا كانت المقدمات صادقة.

ومن ثمّ لا يمكن أن يوجد استنباط صحيح بمقدمات صادقة ونتيجة كاذبة، وعندما ننظر إلى الحجج الاستقرائية الصائبة نجد أنه ما دامت لا تحافظ على الصدق بالضرورة فإن أي ربط لقيم صدق المقدمات والنتيجة يكون ربطا ممكنا. وما نود أن نقوله هو أنه إذا كانت المقدمات صادقة (وتشمل كل المعرفة الملائمة)، تكون النتيجة احتمالية(20).

7- نموذج التفسير العلمي

قدم الفلاسفة عدة محاولات للتفسير العلمي أشهرها نماذج كارل همبل، واقترح فيها أن تفسير واقعة هو إثبات كيف يمكن تصنيف هذه الواقعة تحت قانون أو عدة قوانين بالإضافة إلى شروط معينة. وتسمى هذه الطريقة في التفسير نموذج القانون الشامل **covering law model** لأن التفسير فيها هو مسألة تحديد قانون يشمل الحالة موضوع البحث. يقول همبل إن نموذج القانون الشامل «يكمن في استنباط كل ما يتم تفسيره أو التنبؤ به من القوانين العامة بالاتحاد مع المعلومات المتعلقة بوقائع جزئية»(21).

وهناك صورتان من نموذج القانون الشامل:

1- النموذج الاستنباطي- القانوني للتفسير

deductive – nomological model of explanation

2- النموذج الاحتمالي- الإحصائي للتفسير

والمراد بكلمة «النموذج» مجموعة من الشروط تؤلف قالبا، بحيث إذا استوفى شيء ما الشروط، ومن ثمّ يلائم القالب، فإنه يفسر الواقعة المراد تفسيرها. وتسمى الواقعة المراد تفسيرها باسم المفسَّر، والواقعة التي تقوم بالتفسير باسم المفسِّر.

خذ مثلا يوضح النموذج الاستنباطي القانوني. هب أن جهاز التبريد في سيارتك قد انفجر ليلا، كيف تفسر هذه الحادثة؟ هذا المثال يتألف من ثلاثة عناصر أساسية هي:

1-الحادثة المطلوب تفسيرها وهي انفجار جهاز التبريد في سيارتك ليلا. وهي المفسَّر.

2- مجموعة الحوادث السابقة على الحادثة المطلوب تفسيرها وهي: أن جهاز التبريد كان مملوءا تماما بالماء، وكان مغلقا بإحكام، ولم يوضع مع الماء أي سائل ضد التجمد، وكانت السيارة متروكة في الهواء الطلق، وانخفضت درجة الحرارة أثناء الليل انخفاضا شديدا حتى وصلت إلى ما تحت الصفر. وكل هذه الحوادث أو السوابق هي المفسِّر الجزئي للحادثة المراد تفسيرها.

3- القانون الفيزيائي القائل عندما يتجمد الماء يزداد حجمه. والقانون يربط بين الحادثة المراد تفسيرها والحوادث الأخرى المفسرة لها جزئيا، والقانون يفسر الحادثة المراد تفسيرها جزئيا

أيضا.

وهذا يعني أن تفسير الظاهرة موضوع البحث يتطلب منا وصفا لظروفها، وتحديد القانون أو مجموعة القوانين المناسبة، ونستنبط من جمع الاثنين حدوث الظاهرة.

ولقد وضع همبل وأوبنهايم أربعة شروط للكفاية بالنسبة للتفسيرات الاستنباطية القانونية[22]:

1- يجب أن يكون المفسَّر نتيجة منطقية للمفسِّر، وبعبارة أخرى، لا بد أن يكون المفسِّر قابلا للاستنباط منطقيا من المعلومات المتضمنة في المفسَّر. وهذا يعني أن التفسير يجب أن يكون حجة استنباطية صحيحة.

2- يجب أن يتضمن المفسِّر قوانين عامة، أو قانونا عاما على الأقل وهذا القانون لا بد من أن يكون مطلوبا لاستنتاج المفسَّر.

3- لا بد من أن يملك المفسَّر مضمونا تجريبيا، أعني لا بد من أن يكون قابلا للاختبار، من حيث المبدأ على الأقل، عن طريق التجربة أو الملاحظة.

4- الجمل التي تؤلف المفسَّر لا بد من أن تكون صادقة.

يصنف همبل وأوبنهايم الشروط الثلاثة الأولى على أنها شروط منطقية للكفاية والرابع على أنه شرط تجريبي. وفي مثال انفجار جهاز التبريد في السيارة، نلاحظ أن الحجة قد استوفت هذه الشروط الأربعة، ومن ثمّ فإنها تعد تفسيرا صحيحا. أما لو استوفت الحجة الشروط الثلاثة الأولى من غير أن تستوفي بالضرورة الشرط الرابع، فإنها تعد تفسيرا ممكنا potential explanation.

ليست كل التفسيرات العلمية من النوع الاستنباطي القانوني، وإنما هناك تفسيرات إحصائية، وتؤدي القوانين الإحصائية دورا مهما في فروع العلم المعاصر. والاختلاف بين النموذج الاستنباطي القانوني والنموذج الاستقرائي هو أن القانون الشامل الذي يربط المفسَّر والمفسِّر يكون فرضا احتماليا في حالة النموذج الاستقرائي[23].

يقول همبل: «التفسير الاحتمالي، إذن، يثبت أنه بالنظر إلى المعلومات المقدمة في المفسِّر، التي تتضمن قوانين الاحتمال الإحصائية، لا بد من أن نتوقع ظاهرة المفسَّر بدرجة عالية من الاحتمال الاستقرائي» .

والمثال الذي يضربه همبل لتوضيح فكرة الاحتمال يقول:

1- هناك احتمال كبير أن يصاب بمرض الحصبة من يخالط شخصا مصابا بهذا المرض.

2- (س) كان مخالطا لشخص مصاب بهذا المرض.

3- (س) قد أصيب بهذا المرض (يكون أمرا محتملا بدرجة عالية).

خذ مثلا آخر:

1- هناك احتمال كبير أن يصاب بمرض انفلونزا الطيور من يأكل من الطيور المهاجرة.

2- محمد أكل طيرا من هذه الطيور.

3- أصيب محمد بهذا المرض (أمر محتمل بدرجة عالية).

وهناك محاولات أخرى لفهم منطق التفسير العلمي تركز على طريقة استعمال الكلمات في التفسير، وتعرف هذه الطريقة باسم المنطق الاستعمالي pragmatic في التفسير، (وكلمة pragmatic هنا تترجم إلى استعمالي وهي صفة من علم الاستعمال pragmatics، وبالتالي لا تترجم إلى براجماتي كما يشيع الآن في كتب فلسفة العلم)، ويدافع عن هذه الطريقة بعض فلاسفة العلم الأحياء مثل فان فراسين في كتاب الصورة العلمية وغيره من الدراسات(24). ولكن المشكلة التي تواجه الطريقة الاستعمالية البديلة لنموذج همبل هي أنها لا تنجح في تحديد ما يميز التفسيرات العلمية من التفسيرات غير العلمية.

أوضحنا في هذا الفصل أن الهدف الأساسي للعلم هو التفسير من وجهة النظر التقليدية في فلسفة العلم، وأن وجهة النظر الحالية ترى أن هدف العلم هو الفهم، وأن المناهج الرئيسة التي نحصل بها على الفهم في العلم هي التفسيرات. ولا يزال الخلاف قائما في هذه المسألة. زد على هذا الخلاف نزاع آخر يتلخص في السؤال: هل الفهم نوع من المعرفة، أم لا؟ يتمسك معظم فلاسفة العلم بأن الفهم نوع من المعرفة، على حين يتمسك معظم الإبستمولوجيين بأن الفهم ليس معرفة.

هوامش الفصل السابع

(1) , : , , 2007, . 33.

(2) . 33.

(3) . 34.

(4) , , , 2016, . 133.

(5) , , , 2001, . 276; , , , 1972, . 5.

(6) , , , 2017, . 12.

(7) , . , 2017, .1-5; , «,» , 76 (5) 2009: 585–597.

(8) , 2<nd , 2004; , , , 2013, . 1-17.

(9) W.V. Quine and J.S. Ullian, The Web of Belief, New York: Random House, 1978; Peter Kosso, Reading the Book of Nature: An Introduction to the Philosophy of Science, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 36-50.

(10) د. عزمي إسلام، مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، 1983، ص ص 11-12.

(11) Wesley C. Salmon, «Scientific Explanation,» in Merrilee H. Salmon (et al.), Introduction to the Philosophy of Science, Indianpolis / cambridge: Hackett Publishing Company, I999, pp. 8 - 9.

(12) Alexander Bird, Philosophy of Science, Mcgill – Queen`s University press, I998, p. 62.

وفي أنواع أخرى من التفسير انظر:

Jan Fay, The Nature of Scientific Thinking: On Interpretation, Explanation, and Understanding, Palgrave Macmillan, 2014, pp.163-168.

(13) د. زكي نجيب محمود، بذور وجذور، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 1990، ص ص 68- 69.

(14) د. صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار المصرية السعودية، 2005، ص ص 39-40.

(15) Carl G. Hempel, Philosophy of Natural Science, Englewood cliffs, N. J.: Prentice – Hall , l966, p.3 ff.

وفي تناول بديل لطريقة همبل، انظر:

Erik Weber, Jeroen van Bouwel and leen De Vreese, Scientific Explanation, New York, London: Springer, 2013, pp. 39-91.

(16) Wesley C. Salmon, «Scientific Explanation,» pp. 9-10. And see also W. H. Newton-Smith, «Explanation,» in W. H. Newton-Smith (ed.) A Companion to Philosophy of Science, Malden, Oxford; Blackwell Publishers, 2001, pp.127-133.

(17) Ibid., p.10.

(18) Ibid., p.10.

(19) Ibid., p.11; Jim Woodward, «Explanation,» in Peter Machamer and Michael Silberstein (eds.), The Blackwell Guide to the Philosophy of Science, Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 2002, pp. 37-54.

(20) Ibid., p.12. and see also Wesley C. Salmon, «Scientific Explanation and the Causal Structure of the World,» in David – Hillel Ruben (ed.) , Explanation, Oxford : Oxford University Press, l993 , pp. 78–112.

(21) Carl G. Hempel, The Philosophy of Carl G. Hempel : Studies in Science, Explanation and Rationality, edited by James H.Fetzer, Oxford : Oxford University Press, 2000, p. 87. And see also Stuart Glennan, «Explanation,» in Sarka Sahotra and Jessica Pfeifer (eds.), The Philosophy of Science: An Encyclopedia, New York, London: Routledge, 2006, p. 276.

(22) Carl G. Hempel, Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science, New York : The Freee Press, l966, pp. 247 – 248. And see also Wesley C. Salmon, Four Decades of Scientific Explanation, University of Pittsburgh Press, 2006, p. 12.

(23) Carl G. Hempel, The Philosophy of Carl G. Hempel : Studies in Science, Explanation and Rationality, p.72.

وفي مناقشة الاعتراضات على آراء همبل، انظر:

James Woodward, «Scientific Explanation,» in Zalta, E.N. (Ed), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ Scientific-Explanation/.

(24) Bas C. van Fraassen, The Scientific Image, Oxford University Press 1980; «The Pragmatics of Explanation,» American Philosophical Quarterly 14, 1977, pp. 143- 150.

الفصل الثامن

الإبستمولوجيا الطبيعية

1- تمهيد

2- النزعة العلمية

1-2 تعريف النزعة العلمية

2-2 النزعة العلمية في الفلسفة المعاصرة

3-2 جماعة فيينا والتصور العلمي للعالم

3- الاتجاهات الأساسية في الإبستمولوجيا الطبيعية

4- الإبستمولوجيا النظرية

5- حجة كواين على الإبستمولوجيا المتطبعة

6- اعتراضات على حجة كواين، ورد كواين على نقاده

7- حجة جولدمان: الإبستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة

8- دفاع عن الإبستمولوجيا الطبيعية

9- المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل

الإبستمولوجيا الطبيعية

«إن وجهة نظري هي وجهة نظر طبيعية. وأنا أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها دراسة تمهيدية أو أساسا أوليا للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم».

W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, p. 126.

1- تمهيد

نادى كثير من الفلاسفة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين بفكرة الإبستمولوجيا الطبيعية naturalistic epistemology، ثم تزايد الاهتمام بهذه الفكرة في أيامنا، فكثر أنصارها وكثر نقادها أيضا. وبرز في المشهد الفلسفي مصطلح التحول الطبيعي. والمذهب الطبيعي بصفة عامة يعني أن كل شيء موجود ينتمي إلى عالم الطبيعة، وإذا شئنا أن ندرسه فلابد من أن ندرسه عن طريق المناهج الملائمة لدراسة هذا العالم، وهي مناهج العلوم الطبيعية. والواقع أن هذا المذهب يتمتع بتراث فلسفي ثري، وتتجلى تطبيقاته في جميع مجالات الفلسفة، فهناك المذهب الطبيعي في الميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة اللغة، وفلسفة العقل، بيد أن تأثيره الأساسي يأتي في مجال الإبستمولوجيا ويمتد إلى فلسفة العلم.

ولما كانت الإبستمولوجيا الطبيعية تمثل صورة من صور النزعة العلمية scientism، وتعد أثرا من آثارها، فإن التساؤل عن مدى شرعية هذه النزعة، ومدى تأثيرها في الفلسفة، هو سؤال عام يحفل به هذا الفصل ويسري في صفحاته سريان الزيت في الزيتونة، وسوف نقدم في نهايته جوابنا عنه. وتثير النزعة العلمية خلافا بين الفلاسفة المعاصرين، فمنهم من يؤيدها أقوى التأييد، ومنهم من يخاصمها أشد الخصومة، ومنهم من يتلطف فيأخذ منها بأشياء ويترك أخرى. ويرتكز هذا الخلاف في خاتمة المطاف على أمرين هما: طبيعة الفلسفة، وحدود العلم. ولقد جرت عادة الفلاسفة على طرح السؤال حول طبيعة البحث الفلسفي، ومعاودة النظر فيه في كل عصر من عصور الفلسفة، ومع بداية العصر الحديث أصبح الشغل الشاغل للفلاسفة هو بحث علاقة الفلسفة بغيرها من إبداعات الإنسان وعلى رأسها العلم.

والرأي عند أنصار النزعة العلمية أن الأسئلة «الوحيدة» التي تقبل الإجابة عنها بصورة مشروعة هي الأسئلة التي يمكن أن يجيب عليها العلماء عن طريق الاستعانة بمناهج العلوم الطبيعية. ويقولون أيضا إن الإجابات الصحيحة الوحيدة التي يملكونها (أو سوف يملكونها في أي وقت) هي الإجابات التي تأتي عن طريق تطبيق مناهج الاختبار والتأييد testing and confirmation في العلوم الطبيعية. ومعنى هذا أن النزعة العلمية تقرر أن الدعاوي الوحيدة المشروعة هي التي يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية. وإذا حددنا النزعة العلمية بطريقة غير مباشرة، بدلا من تحديدها بطريقة مباشرة، جاز لنا القول إنها تقرر أنه حتى لو ظهر أن هناك أسئلة لا تكون إجاباتها علمية بصورة مباشرة، فإن السؤال عما إذا كانت هذه الإجابات مقبولة هو سؤال علمي. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، فقل إنه حتى إذا زعم

الناس معرفة الإجابات عن الأسئلة التي ليست علمية في ظاهر الأمر، فإن السؤال عما إذا كانوا يعرفون ما يدعون معرفته هو سؤال يجيب عنه العلماء عن طريق الاحتكام إلى مناهج العلوم الطبيعية(1). وأنت ترى إذن أن النزعة العلمية تعني افتتان الفلاسفة بأهداف العلم الطبيعي وعقلانية مناهجه.

والنزعة العلمية ليست وليدة عصرنا، وإنما تضرب بجذورها في تاريخ الفلسفة البعيد. فأنت تستطيع أن تلمس شيئا منها عند الذريين القدماء، وتجد لها صورة أكثر وضوحا عند بيكون في العصر الحديث، ثم تجدها بارزة لدى فلاسفة التجريبية الإنجليزية وبخاصة هيوم. وفي العشرينيات من القرن العشرين حظيت النزعة العلمية بتأييد كبير من بعض فلاسفة جماعة فيينا، واكتسبت عرضا وشرحا واضحا في كتاب اير اللغة والصدق والمنطق الذي يعد التعبير الكلاسيكي عن حركة الوضعية المنطقية، تلك الحركة التي ارتكزت على عدة أفكار محورية حسبنا أن نشير إلى فكرتين منها، إحداهما هي مبدأ التحقق القائل إن معنى الجملة هو منهج التحقق منها، والأخرى هي تقسيم القضايا ذات المعنى إلى قضايا تحليلية تكون صادقة بمقتضى معاني كلماتها فقط، وقضايا تركيبية يمكن التحقق منها بصورة تجريبية. وفي فكرنا العربي المعاصر دافع الدكتور زكي نجيب محمود (1905 – 1993) عن هاتين الفكرتين وغيرهما من أفكار الوضعية المنطقية، ودافع عن النزعة العلمية بصفة عامة. ولكن الصعوبات الكثيرة التي واجهها مبدأ التحقق، في فلسفة اللغة وفلسفة العلم على حد سواء، دفعت خصوم الوضعية المنطقية إلى القول إنها أخفقت في أن تقدم تعريفا دقيقا مقبولا لهذا المبدأ. على أن النزعة العلمية واصلت البقاء في كتابات فلاسفة آخرين مثل لويس ونيلسون جودمان.

وأخيرا تجسدت النزعة العلمية في اتجاه الإبستمولوجيا الطبيعية الذي يعرف بأسماء أخرى مثل تطبيع الإبستمولوجيا naturalizing epistemology والإبستمولوجيا المتطبعة naturalized epistemology، والاسم الأخير هو أكثر الأسماء ورودا في الكتابات الفلسفية، غير أنني اخترت اسم الإبستمولوجيا الطبيعية لوضوح دلالته واستقامة لفظه. ومؤسس هذا الاتجاه هو الفيلسوف الأمريكي ويلارد فان كواين، ويدافع عنه مجموعة كبيرة من الفلاسفة في مقدمتهم ألفين جولدمان، وفريد درتسكي، وأرمسترونج، وجلبرت هارمان، ووليم لايكن، وستيفن ستيش، وهيلاري كورنبليث، ولاري لودان، وسوزان هاك، وغيرهم.

ويسعى هذا الفصل إلى تحقيق الأهداف التالية:

1- تحديد مفهوم النزعة العلمية، وتوضيح صورتها عند التجريبية المنطقية.

2- تحديد الاتجاهات والمفاهيم المختلفة التي تندرج تحت اسم الإبستمولوجيا الطبيعية.

3- بيان الحجج والآراء التي قدمها الإبستمولوجيون الطبيعيون لتأييد نظرياتهم.

4- مناقشة الانتقادات التي وجهها الفلاسفة إلى الإبستمولوجيا الطبيعية.

5- بيان موقفنا من هذا الاتجاه في دراسة الإبستمولوجيا من خلال دفاعنا عما نسميه المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل.

2- النزعة العلمية

2-1 تعريف النزعة العلمية

هل يستطيع العلم وحده أن يزودنا بمعرفة حقيقية عن العالم وعن أنفسنا؟ هل العلم هو المرشد الوحيد لما هو موجود؟ جواب النزعة العلمية scientism عن هذين السؤالين: نعم. ولكن ما عسى أن تكون النزعة العلمية؟ ها هي بعض التعريفات:

النزعة العلمية هي الاعتقاد بأن العلم، والعلم الطبيعي خاصة، هو الجزء الأعظم قيمة في المعرفة البشرية - وهو الجزء الأعظم قيمة لأنه الأكثر جدارة بالثقة والقبول، والأكثر جدية، والأكثر نفعا[2].

النزعة العلمية هي الدعوى القائلة إن كل المشكلات المعرفية تعالج كأحسن ما تكون المعالجة عن طريق التناول العلمي[3].

النزعة العلمية على وجه التقريب هي الرأي القائل إن العلم وحده يمكن أن يزودنا بمعرفة أو اعتقاد عقلاني، وأن العلم وحده يمكن أن يخبرنا بما يوجد، وأن العلم وحده يستطيع أن يوجه أسئلتنا الأخلاقية والوجودية توجيها فعالا[4].

وحددت سوزان هاك «ست علامات للنزعة العلمية»:[5]

1. استخدام كلمات «العلم»، و«العلمي»، و«على نحو علمي»، و«العالم»، ونحو ذلك، بشرف، بوصفها مصطلحات عامة للثناء المعرفي.

2. تبني طرائق العلوم، وزخارفها، ومصطلحاتها التقنية، ونحو ذلك، بغض النظر عن فائدتها الحقيقية.

3. الانشغال بالتمييز، أي رسم حد صارم بين العلم الحقيقي والعلم الزائف.

4. انشغال مماثل بتحديد «المنهج العلمي»، المفترض لتفسير كيف نجحت العلوم هكذا.

5. التطلع إلى العلوم للحصول على إجابات للأسئلة الخارجة عن نطاقها.

6. إنكار أو تشويه شرعية أو قيمة أنواع البحث الأخرى عدا البحث العلمي، أو قيمة الأنشطة البشرية بخلاف البحث، مثل الشعر أو الفن.

وهناك أربعة ملامح مشتركة للنزعة العلمية، يمكن وصفها في العقائد التالية:(6)

1. العقيدة الأولى أن المعرفة العلمية الموثوق بها تعد معرفة حقيقية. وكل شيء آخر هو مجرد رأي أو هراء. والمعرفة العلمية يتم تعريفها في حدود المنهج الذي نحصل به عليها. ومن ثمّ يجب أن تتمسك النزعة العلمية أيضا بأن هناك منهجا (أو فئة من المناهج) موثوقا وقابلا للتحديد يُعَدُّ علميا. وسوف يسمح أنصار النزعة العلمية بأنه لا يوجد منهج علمي واحد. ولكن سوف يوجد لب مشترك في أعماق كل المناهج التي تشكل العلم. ولا بد من أن نلاحظ هنا أن هناك افتراضا آخر يقف وراء هذا الزعم حول المنهج العلمي، ألا وهو افتراض أن العالم فقط يكون (ميتافيزيقيا) من طبيعة تقدم ذاتها لهذه المناهج وليس لمناهج أخرى، ومن ثمّ يكون اصطناع المناهج العلمية ليس شرعيا فقط للمعرفة الحقيقية، وإنما يكون ضروريا لها أيضا.

2. إذا صحت العقيدة الأولى، لزمت العقيدة الثانية على نحو لا إشكال فيه. وهي الزعم بأن المناهج والافتراضات الكامنة وراء العلوم الطبيعية، بما في ذلك المذاهب الإبستمولوجية والميتافيزيقية، ملائمة لكل العلوم، بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل بارز. والرأي الناتج عن ذلك هو أن الفنون، إذا سعت إلى أن تكون أكثر من أسطورة وتعبيرا ذاتيا، فلا بد من إدراجها تحت مظلة العلم. وإذا تعذر ذلك، يجوز أن يحدث تقارب، وشروطه سوف يمليها العلم (وإن شئت الدقة فقل النزعة العلمية).

3. هذا الموقف تجاه الفنون والعلوم اللينة يوضح الاعتقاد الثالث للنزعة العلمية. ينضج العلم ويعزز الثقة المبالغ فيها في العلم (أي العلم الطبيعي في جميع صوره) لإنتاج المعرفة وحل المشكلات التي تواجه البشرية. هذه الثقة ستكون معقولة فقط إذا كان العالم، في كل جانب من جوانب الواقع، ذا طبيعة مناسبة للدراسة من قبل علم جرى تصوره وبناؤه مثل علمنا الطبيعي الحالي، وهذا ينتج معرفة بمناهج مثل التي دبرنا استعمالها للعلم الطبيعي الحالي. في هذه الثقة، ندرك مرة أخرى أن النزعة العلمية تضع افتراضات حول طبيعة الواقع وتكون ميتافيزيقية في طبيعتها.

4. العقيدة الرابعة للنزعة العلمية توضح الافتراض الضمني حتى الآن وراء الثلاث الأخرى. النزعة العلمية ليست مجرد موقف من العلم وقوته. وإنما تضع النزعة العلمية دعاوى ميتافيزيقية. محجوبة أحيانا، وغير محجوبة أحيانا أخرى. ومن بينها أن العالم يجب أن يكون بالفعل مثلما تفترض مناهج العلم الطبيعي المعاصر أن يكون. وخلاف ذلك، فإن مزاعم شرعية وقوة العلم ستكون بلا أساس. وتفترض النزعة العلمية وتتطلب ميتافيزيقا طبيعية ومادية بدلا من الميتافيزيقا الميكانيكية. هذه الميتافيزيقا مهمة للنزعة العلمية إلى درجة أنها أصبحت ملمحا جوهريا لها. والالتزام بهذه الميتافيزيقا مبرز بين الأفكار التي تمنح الطاقة للمدافعين عن النزعة العلمية والذين يسعون إلى نشرها.

وبعد هذا الذي عرضته عليك من تعريف النزعة العلمية وسماتها، أرى أنك تلاحظ معى أن هذه النزعة لا تظهر في صورة واحدة، وإنما تتخذ صورا كثيرة. فهناك النزعة العلمية القوية والضعيفة، وهناك النزعة العلمية الأنطولوجية والإبستمولوجية، وهناك النزعة العلمية المنهجية والأخلاقية، وهناك النزعة العلمية الحديثة والمعاصرة، ونحو ذلك. ويجب على الناقد للنزعة العلمية أو المؤيد لها أن يكون على وعي بالصورة التي ينقدها أو يؤيدها، وسر ذلك أن كل صورة سوف تترتب عليها نتائج خاصة بها بالإضافة إلى الأصل العام الذي تشترك فيه كل الصور وهو وضع قيمة عالية على العلم بالمقارنة مع فروع المعرفة البشرية الأخرى.

خذ مثلا يوضح اختلاف صور النزعة العلمية. تقول النزعة العلمية الإبستمولوجية القوية لا توجد معرفة حقيقية إلا من خلال العلوم الطبيعية، وفي هذا السياق يقول رسل: «كل ما يمكن معرفته، يمكن معرفته عن طريق العلم»(7)، بينما تقرر النزعة المعتدلة منها أن العلوم الطبيعية تقدم طريقا معقولا وموثوقا إلى المعرفة. وهكذا تتعلق النزعة العلمية الإبستمولوجية بمعرفتنا، واعتقاداتنا الصادقة والعقلانية. أما النزعة العلمية الأنطولوجية فتتعلق بما يوجد وما لا يوجد. ويعبر عن صورتها القوية الزعم «بأن الأشياء التي توجد هي وحدها التي يكتشفها العلم عند نقطة ما»(8). ويستطيع صاحب الصورة الضعيفة، ناهيك عن خصوم النزعة العلمية، أن يرفض هذا الإسراف في الرأي ويرد بأن هناك مراحل ومناطق ضخمة من الكون ربما لا نستكشفها أبدا.

وتحظى النزعة العلمية بتبجيل وتقدير من قبل أنصارها الذين سأعرض عليك بعض أفكارهم، ولكن خصومها، وخاصة فلاسفة ما بعد الحداثة، ينظرون إليها نظرة سخط شديد لأنها تهدم مذاهبهم.

وكاتب هذه السطور يؤيد صورة معتدلة من النزعة العلمية. وقد عبرت عن هذا التأييد في بعض كتاباتي مثل نظرية المعرفة المعاصرة 2005 عندما دافعت عن «المذهب الطبيعي

الإبستمولوجى المعتدل»، وفي اللغة والعقل والمجتمع في الفلسفة المعاصرة 2018. وتراني أرفض النزعة العلمية القوية وأؤيد المعتدلة لأنني أعتقد أن العلم مصدر مفيد للمعرفة أو الاعتقاد الصادق المسوغ، ولكنه ليس المصدر الوحيد لمعرفتنا حول أنفسنا وحول عالمنا، فهناك مصدر آخر مهم هو الدين.

النزعة العلمية المعتدلة هي الرأي القائل إن العلوم التجريبية يمكن أن تساعد في الإجابة عن الأسئلة المطروحة في التخصصات غير العلمية. وإذا نظرت إلى الفلسفة مثلا، تجد العلم يقدم إسهامات جيدة في وضع صياغة أفضل وأكثر تقدما وعقلانية في فهم المشكلات الفلسفية في عدة مجالات مثل نظرية المعرفة، ونظرية الفعل، والأخلاق، وفلسفة اللغة، وفلسفة العقل. ولا يمكن دراسة طبيعة العقل، والمعرفة، واللغة، والواقع، من دون أن تتضمن نظرياتنا الفلسفية عن هذه الموضوعات نتائج الفيزياء، وعلم اللغة، وعلم النفس. وأي نظرية ميتافيزيقية حول الزمان لا بد من أن تجسد النسبية الخاصة. وأي نظرية فلسفية حول تعلم اللغة والمعنى لا بد من تفيد من علم اللغة والعلوم المعرفية. وأي نظرية عن الوعي لا بد من أن تنسجم مع أحدث نظرياتنا العصبية وأفضلها.

النزعة العلمية إذن دفعت الفلاسفة إلى اعادة النظر في المشكلات الفلسفية التقليدية وصياغة مشكلات جديدة تثيرها تطورات العلم وتحث عليها ظروف الحياة الجديدة الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية. وإذا الفلاسفة يستعرضون المشكلات الميتافيزيقية بالنقد والتحليل، وإذا هم يميزون بين المشكلات الزائفة والحقيقية ثم يعالجون الأخيرة في ضوء نتائج العلم ومناهجه. وإذا هم بعد هذا كله يطرحون على العلم أسئلة يدخلها في اعتباره مثل: كيف يمكن البحث في الوعي غير المادي بطريقة منهجية تنسجم مع الرؤية العلمية للكون؟.

2-2 النزعة العلمية في الفلسفة المعاصرة

تضرب النزعة العلمية بجذورها في التاريخ الفلسفي الغربى، ومن بين مصادر إلهامها التجريبية، والوضعية عند أوجست كونت، والوضعية المنطقية.

ونستطيع الإشارة إلى صورتين من النزعة العلمية، من بين صور كثيرة، في الفلسفة، إحداهما حديثة نسبيا وفلسفية على نحو ضيق، والأخرى قديمة نسبيا وأوسع مجالا. والنزعة العلمية الجديدة هي رد فعل ضد أولئك الذين يكتبون الفلسفة في تجاهل للعلم والذين يذعنون كثيرا للحدوس قبل العلمية والحس المشترك. وهي أيضا رد فعل ضد التجاوزات الميتافيزيقية المفترضة للفلسفة التقليدية مع جواهرها وحوادثها العقلية غير القابلة للرد، ومثلها الأفلاطونية، وذواتها المتعالية.

والفلسفة الملتزمة بالنزعة العلمية الجديدة لا تعترف إلا بوجود الأشياء التي يلتزم بها العلم بالفعل، وتنقل ألفة مع اكتشافات وعادات عقل الفيزيائيين الممارسين وعلماء الأحياء وعلماء النفس. وأحيانا تعيد تصنيف نفسها بوصفها فرعا من العلم، كما هو الحال عندما جري إعادة تعريف الإبستمولوجيا بوصفها فرعا من العلم. وتصر النزعة العلمية القديمة على أن القيادة للعلم ليس فقط بالنسبة للفلسفة وإنما بالنسبة للثقافة ككل. وهذه الصورة من النزعة العلمية تضرب بجذورها في الماضي إلى عام 1600 على الأقل. وعبر عنها في القرن العشرين أعضاء جماعة فيينا مثل كارناب، ورايشنباخ، ونيورات، وغيرهم من التجريبين العلميين(9).

3-2 جماعة فيينا والتصور العلمي للعالم

جاء في بيان الجماعة الذي اتخذ عنوان «التصور العلمي للعالم: جماعة فيينا»، وصاغه هانز هان وأوتو نيورات ورودلف كارناب، ما يلي:

«في عام 1922 تم استدعاء موريتس شليك من كيل إلى فيينا ... وتجمع حول شليك في غضون الوقت دائرة اتحدت مساعي أعضائها المنوعة في اتجاه مفهوم علمي للعالم. وقدم هذا التمركز إلهاما مثمرا متبادلا. ولم يكن أحد من الأعضاء يسمى «فيلسوفا خالصا»: فقد أدوا جميعا عملهم في مجال خاص من العلم. زد على ذلك أنهم جاءوا من فروع مختلفة من العلم ومن مواقف فلسفية مختلفة في الأصل. ولكن على مر السنين ظهر تماثل متزايد؛ وجاء هذا أيضا نتيجة لموقف علمي على وجه التحديد: «ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح» (فتجنشتين). وإذا كانت هناك اختلافات في الرأي، فمن الممكن الاتفاق في النهاية، ومن ثمّ كان الاتفاق مطلوبا. وأصبح واضحا أكثر فأكثر أن الموقف ليس التحرر من الميتافيزيقا فقط، وإنما كانت معارضة الميتافيزيقا هي الهدف المشترك للجميع»(10).

المهمة الأساسية للفلسفة وفقا للوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية هي تحليل المفاهيم والنظريات والمناهج في الفروع المنوعة من البحث العلمي، من المنطق والرياضيات، مرورا بالفيزياء والكيمياء والأحياء، إلى علم النفس والعلوم الاجتماعية والتأريخ. ومع ذلك فإن معظم الدراسات التحليلية التي قام بها التجريبيون المنطقيون اهتمت إما بالمنطق والرياضيات أو بالعلوم الفيزيائية، أما الأحياء وعلم النفس والفروع الاجتماعية والتاريخية فقد حظيت بعناية أقل شمولا وتفصيلا. ويعود هذا الاختلاف بلا شك بدرجة كبيرة إلى خلفية هؤلاء واهتماماتهم التخصصية. ولم تكن الغالبية العظمى منهم من الفلاسفة الخالصين بحكم التكوين، وإنما خصصوا جزءا كبيرا من دراساتهم الأكاديمية، بما في ذلك أعمال الدكتوراه، للمنطق والرياضيات، أو للفيزياء، أو للربط

بين هذه الموضوعات. وهذا صحيح بالنسبة إلى رودلف كارناب، وهربرت فايجل، وفيليب فرانك، وهانز هان، وريتشارد فون ميزس، وهانز رايشنباخ، وموريتس شليك، وفريدرش فايزمان، وآخرين. ولا عجب إذن أن يخصص هؤلاء الرجال قدرا كبيرا من جهدهم الفلسفي لتطوير المنطق- جزئيا بوصفه فرعا نظريا، وجزئيا بوصفه أداة لتحليل فلسفي دقيق- ولفلسفة المنطق والرياضيات، ولمنهجية وفلسفة العلوم الفيزيائية. والوحيد من بين هؤلاء التجريبين المنطقيين المؤثرين صاحب المعرفة التخصصية في العلوم الاجتماعية هو أوتو نيورات. كان عالما للاجتماع والاقتصاد بحكم التكوين العلمي وكرس كثيرا من كتاباته لموضوع العلوم الاجتماعية ونظرياتها وتاريخها(11).

وهذا الاختلاف في التكوين العلمي بين نيورات وبقية أعضاء جماعة فيينا دفعه إلى الاختلاف مع أصحابه حول عدة نقاط، من بينها الاختلاف حول طبيعة الجمل الأساسية أو جمل البروتوكول، والاختلاف حول النزعة الفيزيائية ورد لغات العلم إلى الفيزياء، والاختلاف حول تركيز الجماعة على المعالجة الصورية والمنطقية للعلم وغض الطرف عن الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية للعلم التي حفل بها نيورات. وكذلك الاختلاف في فهم العلم الموحد. واختلافه معهم أيضا حول نزعة الأسس في التسويغ الإبستمولوجي التي يقبلونها ويرفضها مفضلا عليها نظرية الاتساق.

وهناك على الأقل خمسة مزاعم حول العلم يبدو أنها تميز التجريبيين العلميين:

1-العلم موحد.

2- العلم ليس له حدود.

3- العلم ناجح جدا في التنبؤ والتفسير والتحكم.

4- تضفي مناهج العلم موضوعية على النتائج العلمية.

5- العلم مفيد للكائنات البشرية(12).

1- وحدة العلم

تتعلق دعوى وحدة العلم بثلاثة جوانب أساسية هي وحدة اللغة، ووحدة القوانين، ووحدة المنهج. فأما ما يخص وحدة اللغة، فترى الدعوى أن الحدود النظرية للنظرية الواحدة يمكن أن يتبين أنها

قابلة للتعريف في حدود نظرية أخرى. وأما ما يتعلق بوحدة القوانين، فتقرر الدعوى أن قوانين نظرية واحدة يمكن أن يتبين أنها مشتقة منطقيا من قوانين نظرية أخرى. وعملية الاشتقاق والرد التعريفي كانت تستمد من الفيزياء. ولكن دعوى وحدة العلم لا يراد لها أن تنطبق على العلم الطبيعي فقط، وإنما تنطبق على العلوم الاجتماعية والإنسانية أيضا. ومن هنا جاءت الحاجة إلى الجانب الثالث من جوانب الدعوى ألا وهو وحدة المنهج. وفي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كانت الفلسفة الألمانية خصوصا تتبنى اختلافا مقوليا بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وكانت ترى أن الفروع العقلية والثقافية مختلفة عن العلوم الطبيعية نتيجة لاختلاف المناهج المطلوبة لاستكشاف وتفسير وقائع هذه العلوم الإنسانية. ولكن التجريبية العلمية رفضت وجود هذا الاختلاف وهذه الثنائية، وطورت الوحدة المنهجية للعلم.

وتقرر دعوى الوحدة المنهجية للعلم أن كل فروع العلم التجريبي، مهما اختلفت طرق البحث فيها، تختبر عباراتها وتؤيدها بطريقة أساسية، ألا وهي فحص مضامين هذه الفروع على نحو متاح بين الفاحصين من خلال اختبارات تجريبية قابلة للملاحظة. ونؤكد مرة أخرى أن هذا لا يقتصر على العلوم الطبيعية فقط، وإنما ينطبق على العلوم الاجتماعية والإنسانية أيضا.

2- العلم ليس له حدود

في إطار النزعة العلمية، أكد التجريبيون العلميون أن العلم قادر على حل كل المشكلات التي تقع في مجاله، وأنه قادر على الإجابة عن جميع الأسئلة على الأقل من حيث المبدأ، وفي ذلك يقول كارناب في كتاب البناء المنطقي للعالم:

«العلم، نسق المعرفة المفهومية، ليس له حدود ... والمجال الكلي للحياة لا يزال لديه أبعاد أخرى كثيرة خارج العلم. ولكن داخل بعده لا يقابل العلم عائقا ... وعندما نقول إن المعرفة العلمية غير محدودة، فإننا نعنى: لا يوجد سؤال يتعذر على العلم الوصول إلى إجابته من حيث المبدأ»(13).

Science, the system of conceptual knowledge, has no limits. ... The total range of life has still many other dimensions outside of science, but, within its dimension, science meets no barrier. ... When we say that scientific knowledge is not limited, we mean: there is no question whose answer is in principle unattainable by science.

3- العلم ناجح جدا في التنبؤ والتفسير والتحكم

وإذا التجريبيون المنطقيون في مستهل نشاطهم قد أشادوا بالتقدم في العلوم الطبيعية وخاصة الفيزياء، فإن همبل قد وسع فيما بعد من مجال التقدم بحيث جعله يشمل العلوم الاجتماعية والإنسانية أيضا:

غالبا ما يسمى عصرنا عصر العلم، وهذا لسبب جيد: ذلك بأن التقدم العلمي الذي أحرزته العلوم الطبيعية خلال القرون القليلة الماضية، وحديثا جدا من جانب علم النفس والعلوم الاجتماعية، وسع معرفتنا توسيعا ضخما وعمق فهمنا للعالم الذي نعيش فيه ولرفاقنا من البشر. والمتانة الأساسية للاستبصارات التي أنجزها العلم يشهد عليها شهادة بليغة النجاح المدهش لتطبيقاته، البناءة والهدامة معا، والتى غيرت نوعية الحياة على كوكبنا تغييرا جذريا وتركت بصمتها المميزة على كل جانب من الحضارة المعاصرة(14).

4- تضفي مناهج العلم موضوعية على النتائج العلمية

لم يقرر التجريبيون العلميون هذه الدعوى تقريرا واضحا في غالب الأمر. ويتم اجتنابها في بعض الأحيان. يتم اجتنابها إما لأن مفهوم الموضوعية مرتبط بمفهوم ميتافيزيقي عن الصدق، مثل الصدق بوصفه تناظرا لواقعة، أو لأن بعض المناهج - مناهج الكشف- يعتقد في أنها تنتمي إلى «سياق الكشف» الذي هو من اختصاص علم النفس، ولا تنتمي إلى «سياق التسويغ» الذي هو الاهتمام الملائم للفيلسوف(15).

5- العلم مفيد للكائنات البشرية

يشترك الفلاسفة مع غيرهم في التأكيد على فائدة العلم للبشر، سواء أكانت الفائدة في ذات الإنسان أم في الظروف المحيطة به مثل مقاومة الأوبئة والمجاعة والكوارث الطبيعية. ولكن المعرفة العلمية لها فوائد أخرى في حياة الإنسان ينتبه إليها الفيلسوف أكثر من غيره مثلما فعل كارناب عندما أشار إلى فائدة الوضوح الفكري، وكيف سهل هذا الوضوح أعمال اجتماعات جماعة فيينا:

مهمة التعاون المثمر، الصعبة للغاية بين الفلاسفة في غالب الأمر، يسرتها في جماعتنا حقيقة أن كل الأعضاء أصحاب اطلاع مباشر على مجال ما من العلم، إما الرياضيات والفيزياء أو العلم الاجتماعي. وأدى هذا إلى مستوى من الوضوح والمسؤولية أعلى مما يوجد عادة في مجموعات فلسفية، وخاصة في ألمانيا(16).

على أن النزعة العلمية التي قدمتها التجريبية المنطقية تعرضت للنقد من زوايا مختلفة. رأى بونجى أن تأثيرها اقتصر على الفيزيائيين النظريين الذين فهموا الملاحظين خطأ على أنهم إطارات الإشارة، ومن ثمّ فهموا النسبي بوصفه الذاتي، والموجود بوصفه القابل للملاحظة. وأخفق مشروعهم الطموح لأنهم فضلوا مذهب الظواهر على الواقعية وزعموا أنهم تغلبوا على فجوة المادية/المثالية. ويتمسك أصحاب مذهب الظواهر بأن كل شيء يبدو ولكن لا شيء يوجد. وعلى العكس، يعتقد الواقعيون العلميون في وجود بعض الأشياء، وأن المظاهر لا تظهر إلا مع كائنات حساسة، وأن التناول العلمي وحده يستطيع أن يكشف عن موجودات تحت المظاهر(17).

3- الاتجاهات الأساسية في الإبستمولوجيا الطبيعية

إن الإبستمولوجيا في معناها التقليدي هي دراسة المعرفة أو الاعتقاد المسوغ. ويسعى الإبستمولوجيون إلى إنجاز هذه الدراسة عن طريق الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما المعرفة؟

ما الذي يمكن أن نعرفه؟ وما وسائلنا إلى معرفته؟

ما الذي يوجد لكي يكون الاعتقاد مسوغا، أو ما الشروط الواجب توافرها لكي نكون مسوغين في الاعتقاد بشيء ما؟

وفي الإجابة عن تلكم الأسئلة، يستطيع المرء أن يحلل المفاهيم الإبستمولوجية الأساسية وهي الاعتقاد والصدق والتسويغ، وصياغة المبادئ المعرفية epistemic principles التي تضبط استعمال هذه المفاهيم. وتقديم الإجابات المقنعة عن هذه الأسئلة يؤدي في نهاية الأمر إلى تفنيد النزعة الشكية skepticism، والرد على الشكاك الذين يزعمون أنه ليس في مقدورنا امتلاك المعرفة أو اليقين.

هذا هو التصور التقليدي للمعرفة، والذي يشترك فيه الفلاسفة قديما وحديثا، بداية من أفلاطون في محاورة ثياتيتوس بصفة خاصة، ومرورا بديكارت ولوك حتى كارناب وجودمان. ولكن الإبستمولوجيا الطبيعية جاءت لتكون ثورة ضد الإبستمولوجيا التقليدية. ولكي نحدد الملامح العامة لهذه الثورة قبل الدخول في تفصيلاتها، يحسن بنا أن نوضح المفاهيم الداخلة في مصطلح الإبستمولوجيا الطبيعية. فهل هناك فكرة واحدة تجمع كل الفلاسفة الذين يرفعون شعار تطبيع

الإبستمولوجيا؟ وإذا كان الإبستمولوجيون الطبيعيون يتفقون على فكرة أساسية، فإلى أي حد تختلف نظرياتهم بعضها عن بعض؟

إن اسم الإبستمولوجيا الطبيعية واسع ويكتنفه الغموض وتندرج تحته مجموعة من المفاهيم حاولت سوزان هاك التمييز بينها على النحو التالي:(18)

(1) توسيع مصطلح الإبستمولوجيا بحيث لا يشير إلى النظرية الفلسفية في المعرفة فحسب، وإنما يشير أيضا إلى الدراسات العلمية الطبيعية في الإدراك.

(2) الاقتراح القائل بإعادة بناء الإبستمولوجيا على أنها العنصر الفلسفي في مشروع مشترك مع علوم الإدراك sciences of cognition، والتي تعالج فيه الفلسفة الأسئلة المتعلقة بالمعرفة البشرية معالجة موسعة بحيث تشمل مجالات جديدة يقترحها العلم الطبيعي.

(3) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الإبستمولوجيا يمكن حلها بطريقة بعدية a posteriori وداخل شبكة الاعتقاد التجريبي.

(3) الدعوى بأن نتائج علوم الإدراك ربما تكون ملائمة للمشكلات الإبستمولوجية التقليدية، ويجوز استخدامها استخداما مشروعا في حلها، والكلام هنا عن:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

(4) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الإبستمولوجيا يمكن حلها عن طريق علوم الإدراك الطبيعية، والحديث هنا عن:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التلقيدية.

(5) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الإبستمولوجيا غير مشروعة، وأخطأ الفهم في تصورها، ولابد من التخلي عنها لكي تحل محلها الأسئلة العلمية الطبيعية حول الإدراك الإنساني، وهذا ينصب على:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

وأنت تلاحظ أن هذه المفاهيم متفاوتة في درجة قوتها، فهي تبدأ من الدعاوي المعتدلة إلى حد ما ثم تتصاعد حتى تصل إلى الدعاوي الجذرية تماما. وهي في هذا تختلف فيما بينها اختلافا بعيدا، بل وتتعارض أحيانا.

وطالما أن المفهومين (1) و (2) يستلزمان توسيعا لمجال الإبستمولوجيا، فإنه يجوز تصنيفهما على أنهما صورتان من المذهب الطبيعي التوسعي expansionist naturalism. وطالما أن المفهومين (3) و (4) يسلمان بشرعية المشكلات الإبستمولوجية التقليدية، ولكنهما يقترحان معالجتها بشكل طبيعي جديد، على حين نجد أن المفهوم (5) ينكر شرعيتها ويقترح أن تحل محلها مشروعات طبيعية إلى حد بعيد فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (3) و (4) على أنهما المذهب الطبيعي الإصلاحي reformist naturalism، ويصنف المفهوم (5) على أنه المذهب الطبيعي الثوري revolutionary naturalism. ومن ناحية أخرى، طالما أن المفهومين (4) و (5) يجعلان الإبستمولوجيا مشروعا داخليا للعلوم الطبيعية، على حين لا يجعلها المفهوم (3) كذلك، فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (4) و (5) على أنهما مذهب طبيعي علمي scientistic naturalism، ويصنف المفهوم (3) على أنه مذهب طبيعي بعدي a posteriorist naturalism. والحل الوسط هو وصف المفهوم (3) بأنه المذهب الطبيعي البعدي الإصلاحي reformist, a posteriorist naturalism، ووصف المفهوم (4) بأنه المذهب الطبيعي العلمي الإصلاحي reformist scientistic naturalism، ووصف المفهوم (5) بأنه المذهب الطبيعي العلمي الثوري revolutionary scientistic naturalism.ولكي نميز الصورة (أ) من الصورة (ب) في المفاهيم (3) و (4) و (5) يجوز أن نسمي (أ) باسم الصورة «الضيقة» من المذهب الطبيعي، ونسمي (ب) باسم الصورة «الواسعة»[19].

من خلال النظر في جميع هذه المفاهيم يتبين لنا أن السمة الأساسية التي تميز الإبستمولوجيا الطبيعية وتفصلها عن الإبستمولوجيا التقليدية هي اتصال الإبستمولوجيا بالعلم، ولكن هذا الاتصال هو مصدر الاختلاف والتنوع بين هذه المفاهيم. ولا أظن أن المفهومين (1) و (2) يثيران كثيرا من الجدل بين أنصار الإبستمولوجيا التقليدية وأنصار الإبستمولوجيا الطبيعية، وذلك لأنهما يعبران عن المذهب الطبيعي التوسعي الذي لا ينكر صحة الأسئلة والمفاهيم الإبستمولوجية التقليدية، ولا ينكر أيضا الطرق النظرية في معالجتها وحلها، وإنما يسلم بذلك كله ويضيف إليه بعدا جديدا، وهو

مد الجسور إلى العلوم الطبيعية على أساس أن البحث التجريبي يمكن أن يكون ملائما لبعض الأسئلة الإبستمولوجية. ولكن الاختلاف ينشأ حول ما يقدمه المفهوم الثالث وبخاصة صورته الضيقة (أ)، لأنها تؤكد على حل كل المشكلات التقليدية بطريقة بعدية، والمعروف أن الإبستمولوجيا التقليدية أولية، أما الصورة الواسعة (ب) من المفهوم الثالث فتقترب إلى حد ما من المذهب الطبيعي التوسعي. ثم يزداد الخلاف بين الإبستمولوجيين التقليديين والطبيعيين عندما نصل إلى المفهوم (4) الذي يجعل الإبستمولوجيا جزءا من العلم الطبيعي، ثم تصل الثورة الطبيعية في الإبستمولوجيا إلى أقصى مداها مع المفهوم (5) الذي ينكر شرعية الإبستمولوجيا التقليدية، ويطالب باستبدالها وإحلال الدراسات العلمية المتعلقة بالإدراك محل التأملات النظرية التقليدية. وتسمى هذه الدعوى دعوى الاستبدال replacement thesis. وهكذا طرد المذهب الطبيعي الثوري الإبستمولوجيا النظرية من مدينة الفلسفة دون أن يودعها بدمعة عين.

وبالرغم من دقة التقسيمات السابقة لاتجاهات البحث في الإبستمولوجيا الطبيعية، فإنها تبدو كثيرة، وربما تؤدي إلى شيء من الإرباك. فهل يمكن إيجازها وتبسيطها؟ جواب ذلك يتجلى في المحاولة التي تميز بين صورتين من المذهب الطبيعي: المذهب الطبيعي القوي strong naturalism، والمذهب الطبيعي الضعيف weak naturalism. والفكرة الأساسية التي يشتركان فيها وتجمعهما معا هي أن العلم التجريبي يقوم بدور مهم في الإبستمولوجيا، بمعنى أن الأسئلة الإبستمولوجية يمكن فحصها وحلها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية والاجتماعية، أما القضية التي يختلفان عليها وتفصلهما فهي «النطاق» الذي عليه يستطيع العلم حل هذه الأسئلة. ويؤكد المذهب الطبيعي القوي أن «كل» الأسئلة الإبستمولوجية المشروعة هي أسئلة علمية، وبالتالي يمكن رد الإبستمولوجيا إلى العلم أو استبدال العلم بها. وعلى العكس من ذلك نجد أن المذهب الطبيعي الضعيف يزعم أن بعض الأسئلة الإبستمولوجية يمكن حلها عن طريق العلم، وأن بعض الأسئلة الإبستمولوجية المشروعة ليست أسئلة علمية ولا يمكن حلها عن طريق البحث العلمي(20). والمذهب الطبيعي الضعيف يتفق تمام الاتفاق مع المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل الذي نؤيده في هذا الكتاب.

4- الإبستمولوجيا النظرية

تستطيع أن ترسم للإبستمولوجيا التقليدية صورة مصغرة، ومع ذلك تكشف لك عن ماهية هذه الإبستمولوجيا كشفا دقيقا. فممارسة هذه الإبستمولوجيا تأتي على نحو مستقل عن أي تنظير علمي، بل إنها تكون سابقة عليه. ولا يظهر التنظير العلمي إلا بعد أن يفرغ الإبستمولوجي التقليدي من وضع نظريته. ولا غرو بعد ذلك أن نصف الإبستمولوجيا التقليدية بأنها نظرية وتأملية. نجد هذا

التصور للبحث الإبستمولوجي واضحا أشد الوضوح عند ديكارت، ولا نجاوز الحق في شيء إذا قلنا إن الإبستمولوجيا الديكارتية هي نموذج الإبستمولوجيا التقليدية. فقد دأب الفلاسفة منذ ديكارت حتى عصرنا على بناء المعرفة على أساس ملائم proper foundation. وسواء كان هذا الأساس يضمنه العقل وحده كما يقول العقليون، أو تضمنه التجربة وحدها كما يقول التجريبيون، فإنه يشكل الركيزة الأولى أو قل البنية التحتية التي يقام عليها صرح المعرفة. ويتمثل هذا الأساس في مجموعة من الاعتقادات لا سبيل إلى الشك فيها، والتي نستدل منها على اعتقادات أخرى إضافية تؤلف البنية الفوقية لنظرية المعرفة. وتسمى هذه النظرية في التسويغ الإبستمولوجي باسم نزعة الأسس foundationlism ويعبر عنها أحيانا بنظرية الأسس foundations theory. واتفق الفلاسفة على تسمية الاعتقادات التي تمثل حجر الأساس من البناء المعرفي باسم الاعتقادات الأساسية basic beliefs. وتتمتع هذه الاعتقادات بوضع معرفي ممتاز يتمثل في أنها لا تستمد تسويغها من غيرها من الاعتقادات الأخرى. ويقول أصحاب نزعة الأسس، وبخاصة صورتها القوية، إن الاعتقادات الأساسية يقينية، ولا سبيل إلى الشك فيها ، ومعصومة من الخطأ، ولا تقبل التصحيح، ومسوغة للوهلة الأولى، إلى آخر الأوصاف التي أطلقوها عليها.

وتقدم نزعة الأسس عند ديكارت نظرية موحدة تجيب في وقت واحد على مجموعة من الأسئلة هي:

1- ما المعرفة؟

2- ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة؟

3- كيف تكون المعرفة ممكنة؟

4- ما الذي يمكن أن نعرفه؟

ولقد اعتبر ديكارت أن المعرفة عبارة عن اعتقادات أساسية أو اعتقادات نستمدها من الاعتقادات الأساسية عن طريق مبادئ الاستدلال. والاعتقادات الأساسية لديه تنقسم إلى نوعين، نوع يتعلق بحالته العقلية الخاصة، ونوع آخر يعده يقينيا بالنسبة له بصورة أولية.

نظر ديكارت في المعارف والعلوم السائدة في عصره، إذا استثنينا الرياضيات التي شارك فيها وأثنى عليها، فوجد أنها تفتقر إلى أساس متين. ولذلك أراد أن يقيم العلوم على أساس راسخ، فبدأ بالاعتقادات الأساسية التي ألمحنا إليها آنفا والتي تتعلق بمعرفة النفس، ثم انتقل من معرفة النفس

إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، ثم برهن على وجود الله باعتباره الضامن الحقيقي لوجود الأشياء. وهنا سلك طريقا انتقل فيه من معرفة الله إلى معرفة سائر الأشياء في الكون. ولكي يقيم البناء المعرفي بصورة صحيحة، استبعد الآراء القديمة التي تفتقر إلى اليقين، ومن هنا جاءت فكرة الشك المنهجي. فحدد أسباب هذا الشك، ورأى أنها تتمثل في خداع الحواس وخداع الشيطان الماكر.

وما دامت الحواس تخدعنا أحيانا، فقد رأى ديكارت أن من الحكمة ألا نطمئن ونأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة. ولكن السبب الأقوى للشك عنده هو افتراض أن هناك شيطانا خبيثا- لا يقل خبثه ومكره عن بأسه وقوته - يستعمل كل الحيل التي في وسعه لتضليله. وإذا كان ديكارت قد سعى إلى البحث عن أساس متين للمعرفة، فمن الطبيعي أن يختلف شكه عن شك اللاأدرية، فنراه يقول : «وما كنت في ذلك مقلدا اللاأدرية، الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائما حيارى، فإني على عكس ذلك، كان كل قصدي لا يرمي إلا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال»(21).

وإذا كانت الحواس تخدع الإنسان، فتريه الشيء الكبير صغيرا، وإذا كان هناك شيطان ماكر يضلله فيريه الحق باطلا والباطل حقا، فما الذي ينجو من الشك إذن؟ الجواب عند ديكارت هو «الفكر». لماذا؟ يقرر في التأملات أننا لو فرضنا أن شيطانا خبيثا يضللني في كل شيء، فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف عند التصديق، ولا أن يمنعني من اليقين بأن ذاتي موجودة حين أفكر (22). ويقول في مبادئ الفلسفة: «وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة «أنا أفكر، وإذن فأنا موجود» صحيحة، وبالتالي إنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب»(23). ويعبر ديكارت عن الفكرة نفسها في موضع آخر قائلا: «ولما انتهيت إلى أن هذه الحقيقة «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، كانت من الثبات والوثاقة (واليقين) بحيث لا يستطيع اللا أدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها»(24).

وعلى هذا النحو هيأ ديكارت نفسه لمعرفة القضيتين التاليتين:

1- أنا أفكر.

2- أنا لا يمكن أن أكون مخطئا بأي حال في الاعتقاد بأنني أفكر.

وتعبر القضية الأولى عن وعي استبطاني بإحدى الحالات العقلية الخاصة لديكارت. أما الثانية فهي قضية أولية اعتبرها ديكارت أولية بالنسبة له. وهناك افتراضان منهجيان يشكلان أساس

طريقة ديكارت في معالجة الإبستمولوجيا، أحدهما هو نزعة الأنا وحدية (25) solipsism، والآخر هو المذهب العقلي rationalism. أولا، طالما أن ديكارت قد قرر أن المقدمات المتاحة أمام مشروعه الإبستمولوجي يتعين أن تكون معفاة من الشك القوي الممكن ، فإنه لم يستطع أن يفترض الوجود إلا لحالاته العقلية الخاصة، وهذا هو عنصر الأنا وحدية في طريقته. ثانيا ، لقد افترض أن هذه المقدمات جائزة بحيث أدركها بوضوح clearly وتميز distinctly. وهذا هو العنصر العقلي في طريقته، أي الثقة في العقل باعتباره مصدرا للمعرفة(26).

وعندما أجاب ديكارت عن السؤال الأول من الأسئلة التي طرحناها آنفا - والقائل «ما المعرفة؟»- بأن المعرفة هي الاعتقادات الأساسية التي لا يمكن الخطأ فيها، أو الاعتقادات المستمدة من الاعتقادات الأساسية، فإن هذه الإجابة قد أمدته بالزاد المعرفي للإجابة عن بقية الأسئلة. ذلك أن الوصول إلى هذه الإجابة قد تحقق بعد أن تخلى ديكارت عن جميع الاعتقادات السابقة حول العالم الخارجي، ثم تمسك بالاعتقادات التي تفي بشروط الاعتقادات الأساسية، وبذلك أجاب عن السؤال الثاني. زد على ذلك أن استخراج اعتقاداتنا حول العالم الخارجي من أساس معفي من الخطأ ، يجعل افتراضات الشك في غير موضعها، وفي هذا رد على النزعة الشكية والسؤال الثالث. والإجابات السابقة تجعل الإجابة عن السؤال الرابع والأخير شيئا يسيرا، وهي أننا نملك قدرا كبيرا من المعرفة. وهذا الارتباط الوثيق بين الإجابات عن الأسئلة المطروحة، ومن ثمّ بين جوانب البحث الإبستمولوجي، هو أحد أسباب جاذبية الإبستمولوجيا الديكارتية.

ولكن الإبستمولوجيا الديكارتية واجهت صعوبات من كل ناحية، وذلك عندما تبين للفلاسفة أن فئة الاعتقادات الأساسية مراوغة ومحيرة للغاية. وأولئك الذين يؤيدون الشروط القوية إلى أبعد الحدود على الأسس مثل عدم قابلية التصحيح incorrigiblity أو العصمة من الخطأ infallibility لم يظهروا بوضوح أن أية اعتقادات على الإطلاق تفي بالمعيار المستحسن. وعلى أفضل الفروض فإن فئة الاعتقادات التي تفي بهذه الشروط تكون هزيلة إلى درجة أنها لاتقدم تأييدا كافيا للغالبية العظمى من الاعتقادات التي تبدو وكأنها مسوغة. إن أولئك الذين يؤيدون الشروط القوية للغاية على الأسس يجدون أنفسهم في موقف صعب، إذ لا يجدون بدّا من أن يضيقوا تضييقا صارما فئة الاعتقادات التي يجري الزعم بأنها تتمتع بوضع إبستمولوجي خاص، ولكنهم عندما يفعلون ذلك، يجعلون من الصعب تماما على أية محاولة أن ترد على الشاك على هذا الأساس. ويجوز للمرء عند هذه النقطة أن يعتنق النزعة الشكية ببساطة، ولكن هذا ثمن باهظ للتمسك بالنزعة الأساسية في المعرفة والتسويغ(27).

لقد سعى أنصار النزعة الأساسية في صورتها الديكارتية إلى إضعاف الشروط المفروضة على الاعتقادات الأساسية، وذلك لكي يتفادوا الوقوع في النزعة الشكية. فبدلا من القول بضرورة أن

تكون الاعتقادات الأساسية يقينية ومعفاة من الخطأ(28)، اكتفى هؤلاء الأنصار بأن تكون هذه الاعتقادات معقولة أو واضحة بذاتها، أو تملك درجة ما من التسويغ تسمح لها أن تكون مقدمات في نسق المعرفة.وإضعاف الشروط على الاعتقادات الأساسية بهذه الصورة يجعل من اليسير على الفيلسوف القائل بالنزعة الأساسية أن يستنتج عددا كبيرا من الاعتقادات الأخرى، ومن ثمّ يقيم صرحا ضخما من المعرفة. ولكن هذا الفيلسوف يواجه الآن مشكلة كبيرة وواضحة أشد الوضوح وهي أن إقامة بناء معرفي على أساس ضعيف يعني أن البناء نفسه سيكون ضعيفا لا أثر له. وجملة القول إن الإبستمولوجيا الديكارتية لم تحقق أهدافها المرومة، وفي طليعتها توجيه البحوث الإبستمولوجية بطريقة موحدة بغية الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها آنفا.

ولعل من المفيد أن نقارن طريقة ديكارت بطريقة واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الإبستمولوجيا، وهو رودريك تشزم(29) الذي يمارس الإبستمولوجيا بالطريقة التقليدية، ويقتسم مع ديكارت نزعته العقلانية وافتراض الحقائق الضرورية التي يمكن معرفتها بصورة أولية a priori. ويرى تشزم أن الإبستمولوجيين لديهم الحق في وضع ثلاثة افتراضات مسبقة عند ممارسة البحث الإبستمولوجي، وهي:

«**أولا**، نفترض مسبقا أن هناك شيئا نعرفه ونتبنى الفرض العامل الذي فحواه أن ما نعرفه هو تقريبا الذي نفكر في أننا نعرفه عند التأمل.

وثانيا، نفترض مسبقا أن الأشياء التي نعرفها تكون مسوغة بالنسبة لنا بالطريقة التالية: نحن نستطيع أن نعرف ما يوجد، في أية مناسبة، وهذا يشكل الأسس أو السبب أو الدليل الذي لدينا على التفكير في أننا نعرف. وإذا كنت أفكر في أنني أعرف أن هناك ثلجا أبيض على قمة الجبل، إذن فأنا في وضع يتيح لي أن أقول ما الأساس أو السبب الذي أملكه للتفكير في أن هناك ثلجا أبيض على قمة الجبل.

وثالثا، نفترض مسبقا أننا إذا كنا نملك هكذا أسسا أو أسبابا للأشياء التي نفكر في أننا نعرفها، إذن هناك مبادئ عامة صحيحة للدليل. مبادئ تحدد الشروط العامة التي بمقتضاها يجوز لنا أن نقول إننا نملك أسسا أو أسبابا لما نعتقد به»(30).

وعندما نقارن الافتراض المسبق الأول من هذه الافتراضات بالطريقة الديكارتية التي عرضنا ملامحها الأساسية، نجد أن تشزم يختلف مع ديكارت في هذه النقطة. فقد قرر ديكارت أننا عندما نبدأ في ممارسة الإبستمولوجيا، يجب ألا نفترض وجود أي شيء نعرفه. أما تشزم فيرى جواز أن نفترض أننا نعرف تقريبا ما نعتقد في معرفته، وبالتالي يرفض تشزم نزعة الأنا وحدية عند ديكارت(31).

والافتراض الثاني يأخذنا إلى ما يطلق عليه تشزم اسم الأسئلة السقراطية. وعندما يقول الإنسان إنه مسوغ في الاعتقاد بقضية معينة ولتكن (ق)، ثم يتساءل: ما الذي يسوغني في الاعتقاد بأن (ق)؟ فإن هذا السؤال يعد سؤالا سقراطيا. ويختلف السؤال السقراطي عن الأنواع الأخرى من الأسئلة في أن الإنسان يستطيع الإجابة عنه من خلال النظر فيما يملكه من دليل من غير حاجة إلى معلومات تجريبية لا يملكها وقت الإجابة عن هذا السؤال.

ويضرب لنا تشزم أمثلة للأسئلة السقراطية قائلا: «ما الذي يمكن أن أعرفه؟ كيف أستطيع أن أميز الأشياء التي أكون مسوغا في الاعتقاد بها من الأشياء التي لا أكون مسوغا في الاعتقاد بها؟ وكيف أستطيع أن أقرر ما إذا كنت مسوغا في الاعتقاد بشيء أكثر من الاعتقاد بشيء آخر؟ وهذه الأسئلة تسمى بصورة ملائمة أسئلة سقراطية طالما أنها أسئلة حول ذواتنا»(32).

قارن هذه الأسئلة السقراطية بالأسئلة التالية:

1- كم عدد الطلاب في حجرة الدراسة؟

2- ما الذي تسبب في وفاة الشاعر أمل دنقل؟

3- ما الذي تسبب في الزلزال الذي وقع في مصر في أكتوبر عام 1992؟

إن هذه الأسئلة وما جرى مجراها ليست أسئلة سقراطية. من الجائز أن أكون قد عرفت عدد الطلاب في حجرة الدراسة منذ ربع ساعة. وإذا كان الأمر كذلك، فلكي أجيب عن السؤال الأول، فكل الذي احتاج إلى فعله هو أن أتذكر المعلومات التي عرفتها مع بداية المحاضرة. ومع ذلك فمن الجائز أيضا أن المعلومات المطلوبة لا تكون بحوزتي بعد، وفي هذه الحالة سوف أضطر إلى عد الطلاب أو تسجيل حضورهم. وليس من الحقيقة في شيء إذن أنه «كلما» طرح السؤال الأول، فإن الجواب يمكن استخراجه من التأمل في الدليل والمعرفة لدى المرء. وعلى هذا النحو لا يُعَدّ السؤال الأول سؤالا سقراطيا. والسؤال الثاني ليس سؤالا سقراطيا أيضا، لأن السبب في وفاة شخص ما لا يكون متاحا دائما عن طريق التأمل فيما يعرفه المرء بالفعل. والجواب عنه أن الشاعر الكبير أمل دنقل مات بسبب المرض اللعين، وهذه الإجابة هي نتيجة لفحص طبي للمرض الذي عانى منه الشاعر طويلا. وقل مثل ذلك عن السؤال الثالث أيضا، الذي يتطلب معرفة تجريبية من قبيل المعلومات الجيولوجية وغيرها.

وعندما نتأمل في الافتراض الثالث، نجد أن تشزم يقرر وجود مبادئ عامة للدليل، وهي التي تحدد الشروط التي بمقتضاها تكون الاعتقادات مسوغة. ويحذو حذو ديكارت في نزعته العقلية عندما يعتقد أن العقل قادر على اكتشاف هذه المبادئ، وأنها حقائق ضرورية snecessary truth، وأنها قابلة للمعرفة بصورة أولية[33].

وإذا شئنا أن نميز الإبستمولوجيا التقليدية النظرية بخصائص معينة، فإننا نستطيع أن نضع أصابعنا على مجموعة من الدعاوي هي:

1- الإبستمولوجيا مشروع أولي سابق على العلم الطبيعي أو قل إنها فلسفة أولى first philosophy بتعبير ديكارت، إذ إن نظريتنا في المعرفة تكون سابقة منطقيا على أية معرفة تجريبية.

2- هناك حقائق ضرورية يمكن معرفتها بصورة أولية.

3- هناك مبادئ معرفية epistemic principles تحدد الشروط الكافية لتسويغ الاعتقادات. وتحديد هذه المبادئ الضرورية والأولية يدخل في صميم عمل الإبستمولوجي النظري. وأبرز من يحفلون بهذا الجانب في الإبستمولوجيا المعاصرة هو تشزم.

4- الأسئلة الإبستمولوجية في حقيقتها أسئلة سقراطية. وإذا شاء الإنسان أن يجب عنها، فإنه لا يكون في حاجة إلى شيء أكثر من التأمل في المعرفة المتاحة لديه.

ولقد رأي الإبستمولوجيون الطبيعيون أن تصور الإبستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى قد أجبر ديكارت والإبستمولوجيين الذين تأثروا به على اللجوء إلى التأمل النظري حول الإجراءات والمناهج والممارسات الفكرية التي لا بد من أن تكون موثوقة. وليس هناك ما يثير الدهشة في أن يتوصلوا إلى نتائج مختلفة. فقد أوصى ديكارت بمنهج الشك، وأوصى لوك بطريقة الأفكار، وأصر رسل على أن المعرفة تعتمد في نهاية المطاف على اللقاء المباشر بالوقائع، وقال تشزم إنه من المعقول للوهلة الأولى أن نثق في الاستبطان introspection والذاكرة memory والإدراك الحسي perception.[34]

والتشخيص الذي يقدمه الإبستمولوجيون الطبيعيون لحالة الإبستمولوجيا التقليدية هو أن توصياتها قد تباينت بسبب التأملات النظرية السابقة على العلم. أما العلاج الذي يقترحونه فهو التحول إلى العلم الطبيعي والإفادة من نتائجه في حل المشكلات الإبستمولوجية. فكيف يتحقق ذلك؟

5- حجة كواين على الإبستمولوجيا المتطبعة

كان الإبستمولوجيون يبحثون عن حل مقنع للمشكلة التي أثارها إدموند جيتير في مقالة هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟ عام 1963، وإذا كواين يفجأ الفلاسفة فجأة قوية بمقالته الإبستمولوجيا متطبعة (نشرت ضمن كتابه النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى عام 1969)، وإذا هذه المقالة تلفت نظر الإبستمولوجيين إلى وجهة جديدة وتصرفهم عن طريقتهم القديمة التي طال فيها اللجاج والاختصام من غير طائل، وإذا مصطلح الإبستمولوجيا المتطبعة يصير دليلا على اتجاه فلسفي عرف بهذا الاسم وتباينت فيه الآراء والاتجاهات، كما أوضحنا، مؤيدة لوجهة نظر كواين أحيانا، ومخالفة لها أحيانا أخرى. ولقد وضع كواين في هذه المقالة حجة قوية على تحويل الإبستمولوجيا إلى فرع معرفي جديد وذلك بجعلها جزءا من العلم الطبيعي.

وهناك نقطة ربما كان من الضروري أن أشير إليها في هذا السياق، وهي أن ما أقوله هنا عن كواين لم أقله في دراساتي السابقة عنه المنشورة أو غير المنشورة، ناهيك عن أنني أعتمد على كتبه ومقالاته التي ظهرت بعد أن كتبت عنه شيئا ما.

والحق أن المتأمل في فلسفة كواين يجد أنها ترتكز على مجموعة من النزعات الفلسفية المترابطة فيما بينها وهي: النزعة السلوكية behaviorism في علم النفس والتي يستخدمها كواين في فلسفة اللغة، والنزعة الماصدقية extensionalism في المنطق، والنزعة الفيزيائية physicalism في الأنطولوجيا، والنزعة الكلية holism في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم وفلسفة اللغة، ونزعة إمكان الخطأ fallibilism والنزعة التدريجية gradualism والمذهب الطبيعي naturalism في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم. ولسنا في حاجة الآن إلى تحديد معاني النزعات المرتبطة بالإبستمولوجيا من بين هذه النزعات طالما أنها سوف تتضح في سياق الكلام التالي. وتقوم هذه النزعات بأدوار مهمة في فلسفة كواين، ولكن أكثرها أهمية هو المذهب الطبيعي، وربما لا نبالغ كثيرا إذا قلنا مع جبسون: «إن فلسفة كواين لا تكون شيئا إن لم تكن طبيعية»(35).

ولكن ما الذي يعنيه كواين على وجه الدقة بالمذهب الطبيعي؟ إليك بعض الاقتباسات من كتاباته:

1- «المذهب الطبيعي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى السابقة على العلم الطبيعي»(36).

Naturalism: abandonment of the goal of a first philosophy prior to natural science.

2- «المذهب الطبيعي هو الإقرار بأنه داخل العلم نفسه، وليس في فلسفة ما سابقة، يتعين تحديد الواقع ووصفه»(37).

Naturalism: the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described.

3- «المذهب الطبيعي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى. وينظر المذهب الطبيعي إلى العلم على أنه بحث في الواقع، وأنه عرضة للخطأ ويمكن إصلاحه ولكنه غير مسئول عن أية محكمة تتجاوز العلم ، ولا يكون في حاجة إلى أي تسويغ سوى الملاحظة والمنهج الاستنباطي الفرضي»(38).

Naturalism: abandonment of the goal of a first philosophy . it is sees natural science as an inquiry into reality, fallible and corrigible but not answerable to any supra – scientific tribunal, and not in need of any justification beyond observation and the hypothetico- deductive method.

4- «إن وجهة نظري هي وجهة نظر طبيعية. وأنا أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها دراسة تمهيدية أو أساسا أوليا للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم. وأنا أنظر إلى الفلسفة والعلم على أنهما في المركب نفسه، المركب الذي يرجع إلى تشبيه نيورات ولطالما أرجعه هكذا. نستطيع أن نجدد بنيانه في البحر فقط بينما نظل عائمين فيه. ولا توجد نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى»(39).

my position is a naturalistic one; I see philosophy not as an priori propaedeutic or groundwork for science, but as continuous with science. I see philosophy and science as in the same boat - a boat which, to revert to Neurath's figure as I so often do, we can rebuild only at sea while staying afloat in it . There is no external vantage point, no first philosophy.

5- «إن المذهب الطبيعي لا ينكر الإبستمولوجيا، وإنما يجعلها مشابهة لعلم النفس التجريبي. ويخبرنا العلم ذاته أن معلوماتنا عن العالم مقصورة على عمليات الإثارة للأجزاء الخارجية من

أجسامنا، ومن ثمّ يكون السؤال الإبستمولوجي بدوره سؤالا داخل العلم. السؤال هو: كيف استطعنا نحن (الكائنات) البشرية أن ننجح في الوصول إلى العلم من هذه المعلومات المحدودة؟ ويواصل باحثنا الإبستمولوجي العلمي هذا البحث وينشر تقريرا يتضمن قدرا كبيرا يتعلق بتعلم اللغة والبحث العصبي في الإدراك الحسي.

يبدأ الفيلسوف الطبيعي تفكيره داخل نظرية العالم الموروثة بوصفها أمرا سائدا. وهو يعتقد في كل ما فيها اعتقادا مؤقتا، ولكنه يعتقد أيضا أن بعض الأجزاء غير المحددة خاطئة. ويحاول تحسين النسق، وتوضيحه، وفهمه من الداخل. إنه البحار الذي يعمل من غير مرشد على مركب نيورات»(40).

Naturalism does not repudiate epistemology, but assimilates it to empirical psychology. Science itself tells us that our information about the world is limited to irritations of our surfaces, and then the epistemological question is in turn a question within science: the question how we human animals con have moaaged to arrive at science from such limited information. Our scientific epistemologist pursues this inquiry and comes out with an account that has a good deal to do with the learning of language and with the neurology of perception.

The naturalistic philosopher begins his reasoning within the inherited world theory as a going concern. He tentatively believes all of it, but believes also that some unidentified portions are wrong. He tries to improve, clarify, and understand and the system from within. He is the busy sailor adrift on Neurath’s boat.

إن تحديد كواين للمذهب الطبيعي في الاقتباسات السابقة يكشف في رأيي عن الدعاوي الأساسية التي توجه طريقته في تطبيع الإبستمولوجيا وهي:

1- رفض الفلسفة الأولى في صورتها العقلية والتجريبية.

2- تبني النزعة العلمية.

3- التمسك بنزعة إمكان الخطأ، وهي تلزم عن رفض الفلسفة الأولى وقبول النزعة العلمية. وتعود نزعة إمكان الخطأ إلى بيرس وتقول إنه ليس من الضروري أن تكون الاعتقادات يقينية أو مؤسسة على اليقين. وتشغل هذه النزعة موقعا وسطا بين النزعة الدوجماطيقية والنزعة الشكية(41).

4- الدفاع عن النزعة التدريجية القائلة إن الفلسفة متصلة بالعلم، ولا تختلف عن العلوم الطبيعية إلا في درجة العمومية والتجريد.

5- لا تزال الإبستمولوجيا بحثا مشروعا على خلاف الظن بأن مشروع كواين ربما يؤدي إلى موت الإبستمولوجيا - وإن كانت في صورة جديدة تختلف عن الصورة التقليدية في الممارسة والأهداف.

هذا هو معنى المذهب الطبيعي كما يستعمله كواين، فما مصدره؟ الجواب هو: «المذهب الطبيعي له مصدران، وكلاهما سلبي. أحدهما هو اليأس من القدرة على تعريف الحدود النظرية بصفة عامة في حدود الظواهر، وحتى عن طريق التعريف السياقي. وسيكفي الموقف الكلي holistic، أو الموقف الذي يركز على النسق لإقناع هذا اليأس. المصدر السلبي الآخر للمذهب الطبيعي هو الواقعية العنيدة unregenerate realism وهي حالة عقلية قوية لدى العالم الطبيعي الذي لم يحس أبدا بأية شكوك سوى الشكوك المتداولة في داخل العلم»(42).

وعلى هذا النحو يرتكز المذهب الطبيعي عند كواين على ركيزتين أساسيتين: الأولى هي النزعة الكلية، والثانية هي الواقعية العنيدة. وتمسك كواين بالركيزة الأولى سابق منطقيا على تمسكه بالثانية، لأن الثانية تستمد معقوليتها من الأولى. ويستخدم دفاعه عن النزعة الكلية في تفنيد الإبستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية rationalistic وصورتها التجريبية empiricistic على السواء، ويستعمل الواقعية العنيدة في إثبات النزعة العلمية والرد على النزعة الشكية. فكيف استطاع كواين البرهنة على كل هذا؟

لقد أدرك فريجه أن العبارة، وليست الكلمة، هي التي تكون عرضة للنقد التجريبي، وبعد ذلك جاء الوضعيون المنطقيون وفلاسفة اكسفورد وركزوا - كل فريق بطريقته الخاصة- على العبارة باعتبارها وحدة المعنى. ولكن كواين أراد أن يضيف إلى الفلسفة التجريبية التي ينتمي إليها بعض التحسينات، فانتقل من العبارات إلى أنساق العبارات. وبالتالي أصبحت الأنساق الكلية للعبارات هي وحدات المعنى التجريبي، وأصبح الدليل التجريبي لا يؤيد العبارة المنعزلة أو يفندها، وإنما يؤيد النسق أو يقف ضده.

إن نسق اعتقاداتنا، الذي يمثل نظريتنا العلمية أو رؤيتنا للعالم، عندما يواجه اختبار الخبرة، فإنه يواجهها ككل، ولا تواجه اعتقاداتنا الخبرة وهي فرادى. يقول كواين: «إن عباراتنا حول العالم الخارجي تواجه محكمة الخبرة الحسية ليس على انفراد بل فقط كجسم متحد»(43). وعندما تخفق التجارب في أن تثبت الأشياء التي نتوقعها منها، فإن التجارب في هذه الحالة تكذب النسق ككل، ونعرف أن شيئا ما في نسق اعتقاداتنا قد جانب الصواب، وأنه في حاجة إلى تعديل، ولكن التجارب لا تحدد هذا الشيء على وجه الدقة، وتترك لنا حرية الاختيار، فنختار من اعتقاداتنا الاعتقاد الذي نثق فيه أقل الثقة. والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن كل جزء في نسق اعتقاداتنا - أو عباراتنا. يكون عرضة لخطر التفنيد التجريبي، ولا يوجد جزء يكون معفيا من حيث المبدأ من التعديل. وبالتالي لا نستطيع تقسيم اعتقاداتنا تقسيما واضحا إلى اعتقادات يجري الظن بأنها تمثل الحقائق التحليلية وتكون معروفة أوليا وبذلك تنجو من خطر التفنيد التجريبي، واعتقادات تمثل الحقائق التركيبية وتكون معروفة بعديا، وبذلك تتعرض للتفنيد التجريبي. وهكذا يؤدي التمسك بالنزعة الكلية إلى رفض المعرفة الأولية a priori knowledge.

لقد ذهب العقليون التقليديون، مثل ديكارت، إلى أن العقل يكشف لنا عن مبادئ وحقائق أولية a priori truths، وقالوا إن هذه المبادئ والحقائق تكفي لاستنباط جميع الحقائق الأخرى، وبذلك يقيم الإنسان نسقا يقينيا من المعرفة. ولكن النزعة الكلية عند كواين ترفض فكرة الأولية a priority.

إذا كان العقليون التقليديون قد أكدوا على أن العقل يكشف لهم عن حقائق غير علمية وقبلية، فإن التجريبيين التقليديين قد أكدوا على أن الخبرة الحسية تكشف لهم عن حقائق غير علمية وبعدية a posteriori، وقالوا إنها تمثل الأساس الذي نستنبط منه كل حقائق الطبيعة، مثل محاولة لوك، أو نعيد بناءها عليه بناء عقليا، مثل محاولة كارناب. ولكن كواين يرفض هذه الصورة من الفلسفة التجريبية ويسميها في مقالته الإبستمولوجيا متطبعة باسم التجريبية الجذرية radical empiricism. فما حجته على هذا الرفض؟

إن التجريبية الجذرية، فيما يرى كواين، كانت تسعى إلى تحقيق هدفين، الأول هو استنباط حقائق الطبيعة من الدليل الحسي، والثاني هو ترجمة هذه الحقائق أو تعريفها في حدود الملاحظة والأفكار المنطقية الرياضية. ويسمى الهدف الأول باسم الجانب المذهبي. ويسمى الهدف الثاني باسم الجانب المفهومي. يسعى الجانب المذهبي إلى تسويغ اعتقاداتنا حول العالم الفيزيائي، أما الجانب المفهومي فإنه يقدم لنا التعريفات المطلوبة لتحقيق هذا التسويغ.

الفكرة الأساسية في الجانب المذهبي هي أن اعتقاداتنا المسوغة، بما في ذلك نظرياتنا العلمية، يمكن استنتاجها من الدليل الحسي أو من أساس قائم على الملاحظة. ويتمثل هذا الأساس في الإحساسات sensations أو المعطيات الحسية sense data. ولكن محاولة استنباط جميع حقائق الطبيعة من الدليل الحسي كان نصيبها الإخفاق. «فالموضوعات المفهومة على أنها من الكيفيات الحسية يمكن معرفتها مباشرة وعلى نحو لا شك فيه، ولكن لا توجد عبارة حول «حقائق الواقع الغائبة» يمكن استنباطها من عبارات تتعلق بمثل هذه الموضوعات»(44). وبالتالي استبعد كواين هذا الجانب المذهبي التسويغي ومال إلى جانب هيوم قائلا: «إن المأزق الهيومي هو المأزق الإنساني»(45).

وأنت تلاحظ معي أن طريقة التسويغ التي سلكها هذا الجانب المذهبي من التجريبية الجذرية تشبه الطريقة الديكارتية في تسويغ الاعتقادات، والدافع الذي كان وراء هذا الجانب المذهبي يشبه الدافع الديكارتي. استخدم ديكارت، تبعا لنزعته الأساسية كما أسلفنا، الاعتقادات المعصومة من الخطأ حول حالة المرء الواعية الخاصة باعتبارها أساسا للمعرفة، وبعد ذلك استنتج الاعتقادات المتعلقة بالعالم الفيزيائي عن طريق الاستنباط. واستخدم التجريبيون حقائق الخبرة الحسية المباشرة باعتبارها أساسا، ثم حاولوا استنباط جميع حقائق العالم الفيزيائي منها. وكان الدافع إلى ذلك هو إثبات جميع حقائق الطبيعة بيقين يشبه اليقين المتعلق بحقائق الخبرة الحسية المباشرة. وطلب اليقين هذا يستبعده كواين ويضع بدلا منه نزعة إمكان الخطأ.

والآن ماذا عن الجانب المفهومي من التجريبية الجذرية؟ هنا نجد أنه حتى مع اعتراف التجريبي الجذري رودلف كارناب بتعذر استنباط العلم من الخبرة المباشرة، فإنه قد احتفظ بملاحقة الهدف الأساسي للتجريبية ، أعني تعريف مفاهيم العلم في حدود حسية ومنطقية رياضية(46). وهذا يعني أن كارناب يحاول الافادة من الجانب المفهومي في سد نقائص الجانب المذهبي.

لقد عبر كواين عن الجانب المفهومي بقوله: «يستطيع المرء أن يتولى الكلام عن الأجسام في حدود الكلام عن الانطباعات عن طريق ترجمة الجمل الكاملة لدى المرء عن الأجسام إلى جمل كاملة عن الانطباعات»(47). ونظر كواين إلى عملية إعادة البناء المفهومية conceptual reconstruction التي قام بها كارناب في كتاب البناء المنطقي للعالم على أنها محاولة بطولية. وكان الدافع إليها هو أن الاعتقادات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية قد أحدثتها الخبرة الحسية بهذه الموضوعات. ومع ذلك فإن الخبرة ليست كافية مطلقا لإثبات أن الموضوعات التي تسبب ظاهريا الخبرات الحسية توجد بالفعل. والمهمة إذن هي إقامة جسر على الفجوة المنطقية بين خبراتنا الحسية واعتقاداتنا المتعلقة بالعالم الفيزيائي. وإحدى الطرق لحل هذه المشكلة

هو ببساطة جعل هذه الفجوة تتلاشى، وذلك عن طريق ترجمة المعتقدات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية إلى لغة تشير فقط إلى خبرات حسية(48).

والرأي عند كواين أن محاولة كارناب لإعادة البناء المفهومي على النحو المذكور محكوم عليها بالإخفاق، والسبب في ذلك يرجع إلى النزعة الكلية التي تؤكد على أن كل جملة في النظريات العلمية لا تتمتع بمحتوى تجريبي خاص بها، وبالتالي لا يمكن استحضارها ومناقشتها بمفردها، وفي هذا رد أيضا على نظرية التحقق في المعنى التي تقول إن العبارات ذوات المعنى في النظريات العلمية يمكن استحضارها وهي فرادى والتحقق من كل عبارة على حدة. وإذا كان الفيلسوف التجريبي الجذري قد قدم مفهوم التحليلية analyticity لتفسير المعرفة الأولية، والعبارة التحليلية في هذا السياق هي التي تظل صادقة في جميع الحالات ومهما حدث، فإن نزعة الكلية تقضي على هذا المفهوم أيضا. يقول كواين: «من الضلال والتضليل الكلام عن المحتوى التجريبي لعبارة فردية، وبصفة خاصة إذا كانت العبارة بعيدة تماما عن المحيط التجريبي لمجال البحث. وبالتالي يصبح من الحماقة الحديث عن حد فاصل بين العبارات التركيبية synthetic statements التي يتم التمسك بها بصورة ممكنة عند التجربة، والعبارات التحليلية analytic statements التي يتم التمسك بها مهما حدث. وأية عبارة يمكن أن تظل صادقة مهما حدث، إذا قمنا بتعديلات بالغة كافية في مكان آخر في النسق»(49). هذه الأفكار نشرها كواين عام 1951 في مقالته المشهورة عقيدتان للتجريبية وعندما سئل عام 1993 عن الأشياء التي يختلف فيها مع أسلافه في التقليد التجريبي، رد قائلا: «إنني اعتبر نفسي تجريبيا بيقين، والنقاط التي انحرفت عندها عن الأسلاف، وبخاصة كارناب، كانت نتيجة لإصراري على طريقة تجريبية أكثر اكتمالا من طريقة كارناب نفسه. ونقدي للاستعمال الذي وضعه للتمييز بين الأحكام التحليلية والتركيبية ارتكز على أنني لم أدرك معيارا تجريبيا كافيا في حدود سلوك المتكلمين للغة للتمييز بين النوعين من العبارات»(50).

وهكذا اقتنع كواين بإخفاق الجانب المذهبي من التجريبية الجذرية نظرا لتعذر استنباط حقائق الطبيعة من حقائق الخبرة المباشرة، واقتنع أيضا بإخفاق الجانب المفهومي منها نظرا لتعذر «ترجمة» حقائق الطبيعة وهي فرادى في حدود حقائق الخبرة المباشرة. وسمى هذه المحاولة التجريبية باسم النزعة الردية الجذرية radical reductionism. وإخفاق هذه المحاولة تلاه إخفاق المحاولة الأخرى وهي التمييز التحليلي - التركيبي analytic<–synthetic distinction، ونظر كواين إلى هاتين المحاولتين على أنهما «عقيدتان للتجريبية». وعلى هذا النحو انهارت الإبستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية أو التجريبية تحت معاول النزعة الكلية.

على أن إخفاق الإبستمولوجيا التقليدية في هدفها ، وهو التسويغ justification الذي اتخذ صورة البحث عن اليقين a quest for certainty لم يدفع كواين إلى التخلي عن الإبستمولوجيا برمتها ، وإنما دفعه إلى البحث عن إبستمولوجيا جديدة يكون هدفها الأساسي هو التفسير العلمي scientific explanation الذي يتمثل في السؤال: كيف نكتسب نظرياتنا الشاملة عن العالم، ولماذا تعمل بصورة جيدة هكذا؟. وهذا التفسير العلمي يتجسد في تقرير واقعي factual account عن العلاقة بين الملاحظة والنظرية، أو إن شئت أن تستخدم عبارة كواين قل: بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير.

والاختلاف الأساسي بين الإبستمولوجيا التقليدية والإبستمولوجيا الجديدة هو أن ممارسة هذا التقرير الواقعي لا تتم إلا داخل العلم الطبيعي نفسه. ولقد عبر كواين عن هذا بقوله: «إن الإبستمولوجيا لا تزال مستمرة، وإن كانت في وضع جديد وحالة موضحة. وتقع الإبستمولوجيا... ببساطة في موضع بوصفها فصلا من علم النفس، ومن ثمّ من العلم الطبيعي، إنها تدرس ظاهرة طبيعية، أعني موضوعا إنسانيا فيزيائيا. وهذا الموضوع قد منح مدخلا input معينا مضبوطا على نحو تجريبي، على سبيل المثال، أنماط معينة من الإشعاع في حالات تردد متنوعة. وباكتمال الوقت فإن الفاعل يقول كمخرج output وصفا للعالم الخارجي... والعلاقة بين المدخل الضئيل (أي المثير الحسي) والمخرج الغزير (أي علمنا ومعرفتنا) هي العلاقة التي نستحث على دراستها لنفس الأسباب تقريبا التي تحث دائما على دراسة الإبستمولوجيا، أعني لكي ندرك كيف يرتبط الدليل بالنظرية، وبأي الطرق تتجاوز نظرية المرء في الطبيعة أي دليل متاح»(51).

يبدأ الإبستمولوجي الطبيعي تقريره الواقعي عن العلاقة بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير بالاهتمام بالأشياء الخارجية نفسها والإثارات التي تحدثها للشخص المدرك لها. ويمكن أن نصور خطوات هذا التقرير تصويرا مقاربا على النحو التالي(52): في الخطوة الأولى نجد أن قذف المستنبهات الخارجية أو الأعضاء الحسية يسبب المدخل العصبي ويستخدم كواين هذا المصطلح أحيانا بدلا من المثير. وفي الخطوة التالية نربط المدخل العصبي باللغة ، ومن خلال محاكاة الناس أو عن طريق التعليم يتوصل الطفل في الوقت المناسب إلى نطق جملة ابتدائية أو الموافقة عليها عند نهاية الخطوة الثانية. والجمل التي يتعلمها الإنسان في هذه الحالة يسميها كواين باسم جمل الملاحظة من قبيل «إنها تمطر» و«هذا لبن» و«هذا كلب». ثم تأتي الخطوة الثالثة والتي يكون الانتقال فيها من العالم الخارجي إلى النظرية عن طريق الجمل الدائمة التي تأخذ «كلما حدث كذا، حدث كيت»، مثل «كلما أمطرت السماء، ابتلت الأرض» والتي تتألف من جملتين من جمل الملاحظة. ثم يكتمل بناء النظرية العلمية بعد ذلك بمساعدة الأفكار المنطقية والرياضية.

إن الباحث الإبستمولوجي العلمي بهذه الطريقة يشعر بحرية في استخدام نظريات ومناهج علم النفس وعلم الوراثة والدراسات الجارية في علم الأعصاب التي تناقش الطرق التي يعالج بها المخ المعلومات، وحتى ما قبل التاريخ «فجمل الملاحظة لها مقدماتها في أصوات الطيور وفي نداءات القردة»(53)، ويستخدم أيضا نتائج العلم الإدراكي مثل نتائج البحوث التي تكشف عن النماذج المتكررة من الأخطاء في طرائق تفكيرنا.

وهناك نقطة أرى من الضروري الإشارة إليها هنا وهي أنه على الرغم من أن كواين قد استبعد الطريقة التجريبية التقليدية التي ورثها عن أسلافه في معالجة الإبستمولوجيا إلا أنه قد استبقى من التجريبية جانبين أساسيين «أحدهما هو أنه مهما يكن الدليل الذي هو دليل للعلم فإنه هو الدليل الحسي. والآخر... هو أن الشيء المتضمن في معاني الكلمات لا بد من أن يرتكز في نهاية الأمر على الدليل الحسي».(54) وأكد كواين على هذه النقطة أيضا في كتاباته المتأخرة مثل كتاب ملاحقة الصدق 1990 عندما يقول: «إن القاعدة البارزة إلى حد بعيد للإبستمولوجيا المتطبعة تتفق بالفعل مع قاعدة الإبستمولوجيا التقليدية. إنها ببساطة شعار الفلسفة التجريبية: لا يوجد شيء في العقل إلا وقد مر بالحس أولا» ninil in mente quod non prius in sensu.(55)

على أن الاختلاف الجوهري بين الإبستمولوجيا التقليدية والإبستمولوجيا الطبيعية هو رفض الحلم الديكارتي بأساس لليقين العلمي أقوى من العلم نفسه، وبالتالي رفض الأسبقية المنطقية للإبستمولوجيا على العلم. يقول كواين في آخر كتبه وهو من المثير إلى العلم 1998: «على خلاف الإبستمولوجيين السابقين، نحن لا نبحث عن أساس للعلم أقوى وأرسخ من العلم نفسه. وبالتالي فإننا نكون أحرارا في استعمال النتائج الحقيقية للعلم في بحث أصوله»(56).

وربما يتساءل المرء: كيف يستطيع الإبستمولوجي الطبيعي استعمال النتائج الحقيقية للعلم لتسويغ العلم؟ ألا يوقعنا ذلك في الدور؟ الإجابة عن هذين السؤالين تتضح من خلال فهم المصدر الثاني للمذهب الطبيعي عند كواين، ألا وهو الواقعية العنيدة التي ترفض أية قضية إبستمولوجية لاتطرح داخل العلم، والتي تدل أيضا على عدم الإحساس بأية شكوك تتجاوز الشكوك المثارة داخل العلم.

إن إجابة كواين عن السؤالين السابقين تظهر اختلافا مهمّا بين الإبستمولوجيا الطبيعية والإبستمولوجيا التقليدية يضاف إلى الاختلافات التي أسلفنا ذكرها، ويتضح الاختلاف عند معالجة النزعة الشكية. وكان الرأي في الإبستمولوجيا التقليدية في صورتها الديكارتية هو أن تفسير إمكانية المعرفة يستلزم الرد على النزعة الشكية، ولكي نرد على الشاك فمن غير المشروع أن

نستفيد من نتائج العلم. لأننا لو استفدنا من هذه النتائج في ردنا، لكان هذا معناه اجتنابا للسؤال ووقوعا في الدور. إذ كيف نرد عليه من شيء يضعه موضع الشك؟ومن هنا قرر ديكارت في الرد على الشاك رفض كل الأشياء التي تتعرض للشك، والبداية من نقطة لا يجد الشك إليها سبيلا.

ولكن كواين يرى أن طريقة ديكارت في معالجة النزعة الشكية تسيء فهم المشكلة الشكية، لأن الأسئلة الشكية تنشأ من داخل العلم. فكيف يتحقق ذلك؟ «إن الشك يحض على نظرية المعرفة. نعم، ولكن المعرفة أيضا هي ما حض على الشك. والنزعة الشكية فرع من العلم... والأوهام تكون أوهاما فقط بالنسبة لقبول سابق لأجسام حقيقية تتعارض معها... إن افتراض الأجسام هو بالفعل علم فيزيائي بدائي. والعلم الفيزيائي البدائي، أعني الحس المشترك المتعلق بالأجسام، يكون مطلوبا هكذا بوصفه نقطة الانطلاق للنزعة الشكية»(57).

إن العلم يثبت لنا كيف أن جوانب متنوعة من وجهة نظر حسنا المشترك عن العالم ربما تكون خاطئة إلى درجة أننا نصل إلى طرح السؤال: هل يجوز أن نكون مخطئين تماما في الطريقة التي نرى بها العالم(58)؟وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى قل إن نجاحنا في فهم العالم، وبالتالي جواز اختلاف المظهر والحقيقة، هو على وجه الدقة الذي يثير الأسئلة الشكية في المقام الأول. وبالتالي يجوز أن نستعمل موارد العلم استعمالا مشروعا للرد على الأسئلة التي يطرحها العلم نفسه. ومن ثم يتعين علينا أن نفهم السؤال المتعلق بكيف تكون معرفتنا ممكنة بوصفه سؤالا تجريبيا عن الكيفية التي يجوز بها لمخلوقات مثلنا (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عسانا أن نكون) أن نتوصل إلى اعتقادات دقيقة وصحيحة حول العالم (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عسى أن يكون العالم)(59).

والإجابة عن السؤال الثاني الذي طرحناه آنفا أصبحت واضحة الآن، لأن الفكرة التي أكد عليها كواين هي أنه ما دام الشاك يستعمل الدعاوي العلمية في الهجوم على العلم، فإن المدافع عن العلم يكون حرا في استعمال النظريات العلمية في الدفاع عن العلم. وبالتالي فإن خشية الوقوع في الدور لا مجال لها.

وإن شئت عبارة موجزة تقدم لك لب لباب الإبستمولوجيا الطبيعية لدى كواين، فإليك هذه العبارة: «إن عملية تطبيع الإبستمولوجيا، كما وضعت خطوطها، هي تقييد وتحرير معا، فالبحث القديم عن أساس للعلم الطبيعي، أرسخ من العلم نفسه، تم التخلي عنه، وهذا الشيء هو التقييد. أما التحرير فهو الوصول إلى موارد العلم الطبيعي من غير خوف من الوقوع في الدور»(60).

The naturalization of epistemology, as I have been sketching it, is both a limitation and a liberation. The old quest for a foundation for natural science, firmer than science itself, is abandoned: that much is limitation. The liberation is free access to the resources of natural science, without fear of circularity.

هذه هي الإبستمولوجيا الطبيعية كما أرادها كواين، أو على الأقل كما فهمتها أنا من كتاباته، فانظر معي بأي معنى فهمها الفلاسفة المعاصرون، وإلى أي مدى أثرت في هؤلاء الفلاسفة، بحيث يتعذر على أي واحد منهم أن يغض عنها النظر.

6- اعتراضات على حجة كواين ، ورد كواين على نقاده

لقد اختلف الفلاسفة اختلافا بعيدا على ما تعنيه الإبستمولوجيا الطبيعية بطريقة كواين، وهذا الاختلاف ليس مقصورا على خصومها، وإنما هو خلاف بين أنصارها أيضا. فالذين يتلهفون على تأييد هذه الإبستمولوجيا الجديدة، والذين يناصبونها العداء يختلفون في تفسير عناصرها وفهم النتائج التي تترتب على قبولها، ومدى علاقتها بالإبستمولوجيا التقليدية. ولننظر أولا إلى الاعتراضات التي تأتي من الخصوم.

هناك اعتراضات عامة وأخرى تنشأ من الاهتمام بقضايا إبستمولوجية معينة. وتأتي الاعتراضات العامة من الاختلاف في المذاهب الفلسفية ووجهات نظر الفلاسفة في طبيعة الفلسفة وكيفية ممارسة البحث الفلسفي. فهناك فلاسفة يشاركون كواين في الانتماء إلى الفلسفة التحليلية ولكنهم يرفضون نزعة كواين العلمية المتطرفة. وعلى رأس هؤلاء بيتر ستراوسون(61). وها هو هيلاري بتنام(62) يؤكد في مستهل كتابه تجديد الفلسفة أن الفلسفة التحليلية أصبحت تسيطر عليها بشكل متزايد الفكرة القائلة إن العلم، والعلم وحده، يصف العالم كما هو في ذاته وبشكل مستقل عن وجهة نظر المرء. وهناك شخصيات مهمة داخل الفلسفة التحليلية تقاوم هذه النزعة العلمية، والشخصية الخليقة بالإشارة إليها هو بيتر ستراوسون(63).

وينفر ستراوسون من الغلو في الدعاوي الفلسفية لأن ذلك يصرف الفيلسوف عن ملاحقة الحقيقة، فنراه يقول: «المواقف المتطرفة قلما تكون صحيحة»(64)، وهو يجد في نفسه ميلا طبيعيا لتفادي الآراء الجذرية في الفلسفة بصفة عامة وفي نظرية المعرفة على وجه الخصوص.

وهذا الموقف له نتائج كثيرة في طريقته المعتدلة في ممارسة الفلسفة، حيث يبحث دائما عن الجوانب الإيجابية في وجهات النظر التي يرفضها. ومع ذلك فإن قائمة الفلسفات التجريبية التي يرفضها ليست قصيرة:

التجريبية البريطانية (لوك، وبيركلي، وهيوم).

الذرية المنطقية لدى رسل.

الوضعية الجديدة عند كارناب.

الوضعية المنطقية لدى اير.

المذهب الطبيعي الإبستمولوجي عند كواين(65).

إن ستراوسون لا يساير كواين في نظرته للفلسفة باعتبارها جزءا من العلم، ويتضح ذلك عندما يقتبس عبارة كواين القائلة إن «الفلسفة، أو ما يعجبني تحت هذا العنوان، متصلة بالعلم» ثم يعلق عليها بقوله: «(متصلة بالعلم) و (ليست متطابقة معه)»(66). أما حقيقة موقف ستراوسون كما يخبرنا في «سيرته الفكرية» فهي أنه يقتسم مع فتجنشتين «وجهة النظر القائلة إن مهمتنا الأساسية إن لم تكن الوحيدة، هي الحصول على رؤية واضحة لمفاهيمنا ومكانها في حياتنا»(67).

لقد شك كثير من الفلاسفة في وجود قرابة كافية بين النظرية التقليدية في المعرفة والإبستمولوجيا الطبيعية لدى كواين إلى الحد الذي يمكننا من النظر إلى نظرية كواين على أنها وريث شرعي للنظرية التقليدية. ويؤكد ريتشارد رورتي، على سبيل المثال، على أن «كواين يحل المعضلة عن طريق تغيير دوافع البحث»(68). وتبعا لوجهة نظر رورتي فإن الإبستمولوجيا التقليدية اهتمت بتسويغ المعرفة، على حين يبدو أن كواين قصر اهتمامه على التفسير السببي للمعرفة. وإحدى الدعاوي الأساسية عند رورتي هي أننا لا بد من أن نحتفظ بمجال الآراء السببية منفصلا تمام الانفصال عن مجال الآراء التسويغية، ويرى أن محاولة دمج هذين المجالين سوف تنتهي إلى خلط وخطأ. ولقد دفع هذا بعض نقاد كواين إلى القول إن هناك غموضا خفيا داخل السؤال الأساسي في الإبستمولوجيا المتطبعة والتي تدعي تواصلا مع النظرية التقليدية في المعرفة أكثر مما هو موجود بالفعل(69). والحق أن كواين لم يحل المشكلة التقليدية عن طريق تغيير دوافع البحث فحسب كما قرر رورتي، وإنما بتغيير وسائل البحث أيضا. وفي طريقة كواين لا مجال للآراء التسويغية في صورتها التقليدية، وبالتالي فإن ضرورة الفصل بينها وبين الآراء السببية ليس موضعا لنظر.

وهذه الملاحظات تأخذنا إلى الاعتراض الذي يتكرر كثيرا في الأدبيات الإبستمولوجية، والذي مؤداه أن الإبستمولوجيا الطبيعية لا يمكن أن تكون معيارية normative وتكون فصلا من علم النفس والعلم الطبيعي في وقت واحد. والرأي عندي أن هذا الاعتراض هو أقوى الاعتراضات التي أثيرت ضد محاولة كواين. ويمكن أن نسميه على سبيل الإيجاز باعتراض المعيارية normativity. ولقد أثار هذا الاعتراض مجموعة من الفلاسفة مثل ألفين جولدمان في كتاب الإبستمولوجيا والإدراك، وجايجون كيم في مقالة «ما (الإبستمولوجيا المتطبعة)؟»، وستيفن ستيش في مقالة «تطبيع الابستمولوجيا: كواين، وسيمون، واحتمالات نجاح البراجماتية».

إن الصورة النموذجية للعلاقة بين الإبستمولوجيا والعلم تقول إنهما يقعان على جانبين متقابلين من تقسيم الواقع في مقابل القيمة أو تمييز الواقع- القيمة (70). fact< – value distinction· والذي ينسب عادة إلى هيوم، وهو تمييز أساسي للنظريات الأخلاقية التي طرحها فلاسفة مثل إير وستيفنسون وهير. وفي هذا التمييز تقع الإبستمولوجيا على جانب القيمة أما العلم فيقع على جانب الواقع. وينظر إلى الإبستمولوجيا بوصفها مشروعا معياريا normative وذلك بقدر اهتمامها بالقيمة المعرفية epistemic value والتسويغ وتنظيم الاعتقاد. إن الإبستمولوجيا تقوم بدور نقدي وتقديري في أمورنا العامة، لأننا نلجأ إليها من أجل المعايير الصحيحة من وجهة نظر تفسير الأهداف المعرفية، وهي تقوم أيضا بدور تنظيمي عملي عندما نستمد منها النصيحة المتعلقة بالطريقة التي ينبغي أن نمارس بها البحث أو «ما ينبغي» أن نعتقد به. إن الأحكام والمفاهيم والخواص المعرفية هي في جوهرها عملية وموجهة للفعل. أما العلم فينظر إليه على أنه مشروع نظري يهتم بتصوير العالم أو وصفه. والتقارير والمفاهيم والخواص العلمية وصفية في جوهرها. فالعلم يقول لنا ما هو الواقع، ولا يخبرنا بما «ينبغي» أن يكون عليه الواقع(71).

إن الإبستمولوجيا الطبيعية بالطريقة التي قدمها كواين تتعارض مع هذه الصورة النموذجية، لأن إدماج الإبستمولوجيا في علم النفس معناه أنها سوف تتخلى عن الأسئلة المعيارية المحورية من قبيل: ما الذي يجب أن نعتقد به، وما هي المعايير التي نفصل بها بين الاعتقادات المسوغة والاعتقادات غير المسوغة؟ وسر ذلك بسيط للغاية وهو أن علم النفس لا يحفل بمثل هذه الأسئلة لأنه علم وصفي. وعندما نظر كواين إلى نظريته الجديدة في الإبستمولوجيا على أنها «فصل من علم النفس ومن ثمّ من العلم الطبيعي»، فقد دفع كثيرا من الفلاسفة إلى القول إنه قد استبعد الجانب المعياري في الإبستمولوجيا استبعادا كاملا. وشجع بعضهم على القول إنه تخلى عن الإبستمولوجيا ذاتها، لأن الإبستمولوجيا لا يمكن أن تكون شيئا إن لم تكن معيارية. وإن شئت قل إن الإبستمولوجيا من غير معيارية كمدينة الجيزة من غير أهرامات.

وها هو جولدمان، وهو من أبرز أنصار الإبستمولوجيا الطبيعية كما سوف نوضح ، يرى أن أحد العناصر التي سوف يتم التخلي عنها، عندما نتخلى عن الإبستمولوجيا التقليدية هو التوتر التقييمي في الإبستمولوجيا. وإذا نظرنا إلى الإبستمولوجيا نظرة تقليدية، وجدنا أنها تملك مشروعا معياريا أو نقديا، ولكنها لا يمكن أن تظل هكذا إذا كان المشروع برمته داخل العلم الطبيعي، وذلك لأن العلم الطبيعي نفسه وضعي بصورة صارمة»(72).

أما كيم فيعترض على أن كواين يربط نظريته الجديدة بالتخلي عن الإبستمولوجيا المعيارية والتحول إلى علم النفس، ويتساءل: «إن لم تكن الإبستمولوجيا المعيارية بحثا ممكنا، فلماذا لا يجب على الإبستمولوجي المدعي أن يتحول إلى علم القوة المائية أو علم الطيور، مثلا، بدلا من تحوله إلى علم النفس؟»(73).

والرأي عند ستيش- الذي يقبل صورة ضعيفة من الإبستمولوجيا الطبيعية - أن الإبستمولوجي الطبيعي بالطريقة التي يريدها كواين يستطيع أن يكشف بشيء من التفصيل الطرق المنوعة التي يبني عليها الناس «صورتهم عن العالم» على أساس الدليل المتاح لديهم. ولكن هذا الإبستمولوجي الطبيعي لا يملك طريقة لترتيب الخطط المختلفة تماما لبناء أوصاف العالم، إذ لا يملك طريقة لتحديد ما هي أفضل خطط وما هي أسوأ خطط. وما دام الإبستمولوجي الطبيعي بطريقة كواين لا يستطيع أن يقدم نصيحة معيارية كائنة ما تكون، فمن غير المعقول الزعم بأن أسئلته ومشروعاته يمكن أن تحل محل الأسئلة والمشروعات في الإبستمولوجيا التقليدية. نحن لا نستطيع الموافقة على علم النفس لأن علم النفس يخبرنا بكيف يفكر الناس، ولكنه لا يخبرنا (ولا يمكن أن يخبرنا بالفعل) بكيف «يجب» عليهم أن يفكروا(74).

وهناك اعتراض آخر مؤداه أن مناقشة كواين للإبستمولوجيا التقليدية لم تستوعب كل الاتجاهات والمحاولات الإبستمولوجية، وبالتالي فإن تفنيده لما وصفه وناقشه لا يعني رفضا للإبستمولوجيا التقليدية برمتها. خذ الاتجاه التجريبي مثلا، تجد أن ما وصفه كواين هو «على أفضل الفروض حلما تجريبيا متطرفا، ومن حيث هو كذلك فهو نهر واحد فحسب في الإبستمولوجيا التقليدية. ولماذا نظن بأنه لا توجد بدائل منافسه له؟ إن البرامج من قبيل ما وصفه كواين هي برامج متطرفة بالنسبة للتسويغ والتأييد والدفاع. وأنا أسميها إبستمولوجيا دفاعية ، وأنا أتفق مع كواين في أنها قد ماتت. ولكنها ليست كل الإبستمولوجيا»(75).

إن نقاد كواين هنا لا يختلفون معه في إخفاق المشروع الديكارتي الأساسي، وإنما الذي يجدونه مثيرا للاعتراض هو الافتراض المسبق لدى كواين القائل إن المشروع الديكارتي الأساسي هو كل

ما يوجد من إبستمولوجيا. تأمل على سبيل المثال نزعة الأسس المعتدلة minimal foundationalism. يعتقد أنصار هذه النزعة أن تسويغ اعتقاداتنا التجريبية يرتكز في نهاية الأمر على الخبرة الحسية، ولكنهم لا يصرون على وجود أساس من الاعتقادات المعصومة من الخطأ. ويعتبرون أن التسويغ يموت من اعتقاد إلى آخر عن طريق الاستنباط. زد على ذلك أن هناك أنصار نزعة الاتساق ونزعة الثقة. ويعتقد أصحاب نزعة الاتساق أن التسويغ له مصدره في علاقات الاتساق، أما أصحاب نزعة الثقة فيرون أن مصدر التسويغ يكون في إنتاج الاعتقاد الموثوق به. ولا يقبل أي فريق من هؤلاء النموذج الديكارتي للتسويغ. ومن الواضح إذن أن تصوير كواين للإبستمولوجيا هو تقييدي على نحو مفرط(76).

وقبل أن نعرض لرد كواين على نقاده نقول شيئا يسيرا في الرد على الاعتراض الأخير. على الرغم من اتفاقنا على الاعتراض بصفة عامة، إلا أن الأمثلة التي ضربت لتأييده هي موضع الخلاف. فنزعة الأساس المعتدلة لم يقل بها الفلاسفة إلا استجابة لانتقادات كواين للنزعة الأساسية القوية، وقل مثل ذلك عن نزعة الثقة. فماذا عن نظرية الاتساق؟ إن كواين قد ركز نقده على النزعة الأساسية، ولكن كورنبليث بعد ذلك طبق النقد الطبيعي بصورة متساوية على نزعة الاتساق في صورتها الضعيفة على الأقل(77).

إن المتأمل في اعتراض المعيارية الذي أسلفناه يبدو له أن كواين قد أسس قطيعة جذرية مع الإبستمولوجيا التقليدية، وأن محاولته لتطبيع الإبستمولوجيا تفضي في نهاية الأمر إلى التخلي عن الإبستمولوجيا بقضها وقضيضها. والظاهر أن هذا الاعتراض كان من القوة بحيث اقتنع به عدد غير قليل من الفلاسفة، وكان من القوة أيضا بحيث أثر في كواين وأجبره على الرد عليه، وليس كواين فحسب، بل تحمس كل أنصاره من الإبستمولوجيين الطبيعيين للرد على هذا الاعتراض، وقالوا إنهم لم يقصدوا التخلي عن البعد المعياري في الإبستمولوجيا.

أما كواين فقد قال: «إن عملية تطبيع الإبستمولوجيا لا تتخلى عن الجانب المعياري... والإبستمولوجيا المعيارية بالنسبة لي هي فرع من الهندسة. إنها تكنولوجيا البحث عن الحقيقة، أو هي تنبؤ إذا استعملنا مصطلحا إبستمولوجيا أكثر حذرا. ومثل أي تكنولوجيا فإنها تستعمل بحرية أية نتائج علمية يجوز أن تلائم غرضها... إنها تعتمد على علم النفس التجريبي في الكشف عن الأوهام الحسية، وتعتمد على علم النفس الإدراكي في استكشاف التفكير القائم على الرغبة»(78).

وهكذا لا تفتقر الإبستمولوجيا الطبيعية إلى البعد المعياري، وليس أدل على ذلك من أنه إذا كان هدفنا الأساسي هو البحث عن الحقيقة، فإن العلوم المتنوعة من الفيزياء حتى الرياضيات تمنحنا

النصيحة الإبستمولوجية المعيارية وتوضح لنا طريقة الوصول إلى هذا الهدف. فالفيزياء تنصحنا بألا نأخذ كلام العرافين مأخذ الجد، وتحذرنا الرياضيات من الأخطاء الإحصائية، ويبين لنا علم النفس الظروف التي نكون فيها عرضة للخطأ. ولعل الشيء اللافت للنظر هنا أن كواين عندما يسمح بالبعد المعياري في الإبستمولوجيا، فإنه لا يستمده من خارج العلم أو من خارج مركب نيورات كما يحلو له أن يقول. وأغلب الظن عندي أن هذا التصور للمعيارية لا يرضى الإبستمولوجيين التقليديين.

أما اعتراض كيم على تحول الفيلسوف الطبيعي إلى علم النفس دون أي علم آخر، فإن الرد عليه قد بات واضحا الآن، وهو أن الفيلسوف الطبيعي حر في الإفادة من نتائج جميع العلوم. وإذا كان كواين قد جعل الإبستمولوجيا فصلا من علم النفس فإن الدافع إلى ذلك هو أن ملاءمة علم النفس للإبستمولوجيا أكثر من ملاءمة غيره من العلوم على الأقل في مستهل البحث الإبستمولوجي. ولقد ذهب كثير من الإبستمولوجيين في السنوات الحالية إلى أن التقدم في البحث الإبستمولوجي مرهون بمدى الإفادة من نتائج علم النفس الخاصة بالتفكير والإدراك.

ولكي لا يكون كلامنا محلقا في سماء التجريد، إليك بعض الاقتباسات اليسيرة من أعمال هؤلاء الإبستمولوجيين والتي تؤكد هذا المعنى. يقول ألفين جولدمان «إن مزج الفلسفة بعلم النفس مطلوب لتقديم مبادئ مقبولة للتسويغ»(79) ويسير جلبرت هارمان(80) في نفس الاتجاه عندما يقرر أنه «من الصعب أن نقدم مبادئ معيارية مقنعة إلا إذا بحثنا في كيفية تفكير الناس بالفعل، وهذا الأمر مجال لدراسة وصفية»(81).

7- حجة جولدمان: الإبستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة

إن الفيلسوف الذي طور الإبستمولوجيا الطبيعية تطويرا يسد نقائصها وينطلق بها إلى آفاق جديدة هو ألفين جولدمان الذي بسط وجهة نظره في مجموعة من المقالات والكتب من أبرزها كتاب الإبستمولوجيا والإدراك، وكتاب علاقات متبادلة: الفلسفة تلتقي بالعلوم الإدراكية والاجتماعية. وعندما يقرأ المرء مقالة جولدمان الأولى في الإبستمولوجيا «نظرية سببية في المعرفة» 1967، ربما يندهش للوهلة الأولى كيف يكون كاتبها نصيرا للإبستمولوجيا الطبيعية، ولو قارنها بمقالة كواين الإبستمولوجيا متطبعة، لزادت دهشته وحيرته. فجولدمان يبدأ مقالته ببيان أن الدافع وراء كتابتها هو حل مشكلة جيتير، أما كواين فلم يحفل بهذه المشكلة. والمعروف أن مشكلة جيتير تواجه التعريف التقليدي الثلاثي للمعرفة القائل إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ، ومحاولة جولدمان لحل هذه المشكلة معناه تقديم تحليل مقنع لمفهوم المعرفة يتفادى الأمثلة المضادة التي اقترحها جيتير، ولكن كواين يرفض طريقة التحليل المفهومي التي كانت سائدة في

الإبستمولوجيا في الستينيات. ومع ذلك فإن النتائج التي انتهى إليها جولدمان من مقالته تلك جعلته يسير في اتجاه يلتقي فيه مع كواين في نهاية المطاف.

فإذا امتازت النظرية السببية في المعرفة لدى جولدمان بشيء، فإنها تمتاز بتقريرها أن معرفة الشخص لقضية معينة ولتكن (ق) يتم تحليلها بصورة ملائمة على أنها اعتقاد بأن (ق) تحدثه حقيقة أن (ق). على سبيل المثال، عندما أعرف أن هناك لوحة على الحائط، فإن اعتقادي بوجود هذه اللوحة قد سببته الحقيقة القائلة إن هناك لوحة. ثم طور جولدمان هذا التقرير في مقالته «التمييز والمعرفة الحسية» 1976 وذلك عندما طابق بين المعرفة الحسية والاعتقاد الصادق الذي هو حصيلة القدرة المميزة. فإذا شاء المرء أن يعرف أن هناك لوحة أمامه، فلابد من أن يكون قادرا على التمييز بين الحالات التي توجد فيها لوحة والحالات التي لا توجد فيها. ثم مضى جولدمان بهذا التقرير إلى مسافة أبعد من ذلك عندما قدم في مقالة «ما الاعتقاد المسوغ؟» محاولة لتسويغ الاعتقاد، فرأى أن الاعتقاد يكون مسوغا فقط في حالة كونه منتجا بثقة. وتبعا لذلك فإن المعرفة هي اعتقاد صادق منتج بثقة reliably produced true belief. وهذه هي نزعة الثقة reliabilism. وما دامت محاولة جولدمان لتطبيع الإبستمولوجيا تعتمد على دفاعه عن نزعة الثقة، فيحسن بنا أن نوضح أولا هذه النزعة، ونبين مكانة جولدمان بين أنصارها.

تقول نزعة الثقة في صورتها العامة إن السؤال عما إذا كان أي شخص يعرف قضية معينة ولتكن (ق) أو ما إذا كان الشخص مسوغا تسويغا كاملا في الاعتقاد بأن (ق)، يعتمد على السؤال عما إذا كان اعتقاده بأن (ق) جاء نتيجة لعملية إدراكية موثوقة reliable. وهذه العملية الإدراكية، أو العمليات، تكون موثوقة إذا كانت تميل إلى تقديم الاعتقادات الصادقة. يقول جولدمان: «تتوقف الثقة على ميل العملية لإنتاج الاعتقادات التي تكون صادقة بدلا من أن تكون كاذبة»[82].

وينقسم الفلاسفة الذين يقبلون نزعة الثقة إلى مجموعتين متميزتين. تقبل المجموعة الأولى شرط الثقة بوصفه شرطا لتسويغ المعرفة، أو بوصفه إضافة إلى شرط تسويغ المعرفة. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة على أن التسويغ ضروري للمعرفة، وبعد ذلك يعرفون التسويغ في حدود الاعتقاد المنتج بثقة والمأخوذ بوصفه شرطا ضروريا، أو كافيا، أو بوصفه شرطا ضروريا ولكنه ليس كافيا، أو بوصفه شرطا ضروريا وكافيا معا للتسويغ. واعتمادا على ما يراعيه القائل بنزعة الثقة في هذه المجموعة، فإنه ربما يشترط - أو ربما لا يشترط- كجزء من تعريف الشرط أن تكون الذات العارفة مدركة إدراكا واعيا لكل ما يجعل الاعتقاد منتجا أو مسوغا على نحو موثوق. والذين يصرون على الشرط الأخير يصفون أنفسهم أحيانا بأنهم يتمسكون بنظرية داخلية في التسويغ internalist theory of justification لأنهم يصرون على أن تكون الذات العارفة مدركة

داخليا internally أو تأمليا بأن اعتقادها يكون مسوغا. أما القائلون بنزعة الثقة الذين لا يصرون على أن تكون الذات العارفة مدركة إدراكا واعيا بما يسوغ اعتقادها بوصفه منتجا بثقة، فإنهم يعرفون التسويغ في حدود الثقة فقط، وبالتالي يصفون أنفسهم على أنهم يتمسكون بنظرية خارجية في التسويغ externalist theory of justification، ذلك بأنهم يصرون على أنه إذا كان اعتقاد المرء منتجا بثقة، فإنه يكون مسوغا حتى لو لم يكن المرء مدركا بصورة داخلية أو تأملية بأن الاعتقاد منتج بثقة أو بما يسوغه(83).

أما المجموعة الثانية من نزعة الثقة فتصر على أن شرط الثقة ليس شرطا للتسويغ، وأنه على حين تشترط المعرفة الاعتقاد الصادق المنتج بثقة (والذي ربما تكون الذات العارفة مدركة له بصورة تأملية أو ربما لا تكون، فإن المعرفة لا تشترط التسويغ، إذ إن التسويغ هو فاعلية تقديم السبب justification is a reason- giving activity، والذي يعد زائدا عن الحاجة في رأي فلاسفة هذه المجموعة. ودافع عن هذه الوجهة من النظر فريد درتسكي(84) في كتاب المعرفة واتباع المعلومات. وما دام التسويغ في رأي فلاسفة هذه المجموعة لا يكون ضروريا لامتلاك الاعتقاد الصادق المنتج بثقة، فإنهم يتمسكون «بنظرية الثقة في المعرفة» reliability theory of knowledge بوصفها مقابلة لنظرية الثقة في التسويغ reliability theory of justification، والشيء الخليق بالملاحظة هو أنه ليس كل الذين يقولون بنزعة الثقة من الداخلين في زمرة الطبيعيين، فالقائلون بنزعة الثقة الذين يدخلون في زمرة الطبيعيين هم أنصار النزعة الخارجية externalism الذين يشترطون للمعرفة أو التسويغ علاقة سببية قابلة للملاحظة تجريبيا بين الاعتقاد الصادق لدى المرء وحالة ما خارجية أو آلية تكون موثوقة في إنتاج الاعتقادات الصادقة(85).

وأظن أنه قد بات واضحا الآن أن جولدمان من أصحاب نزعة الثقة القائلين بالنظرية الخارجية في التسويغ، وهو يتفق مع درتسكي في جانب النظرية الخارجية. ولكن درتسكي يقول بنظرية الثقة في المعرفة. ولا يقول بنظرية الثقة في التسويغ التي يدافع عنها جولدمان ويؤكد دائما على أن الاعتقاد المسوغ يقع من تحليل المعرفة في صميم الصميم.

وبعد أن أدركنا معنى نزعة الثقة في صورتها العامة، ومكانة جولدمان منها، نتساءل: كيف يؤسس نظريته في الإبستمولوجيا الطبيعية على نظريته في نزعة الثقة؟ بدأ جولدمان تحوله الطبيعي للإبستمولوجيا في مقالة «نظرية سببية في المعرفة»، كما ألمحنا، ولم يهتم فيها بالبعد المعياري، غير أنه عاد في كتاب الإبستمولوجيا والإدراك وعرض بصورة مباشرة مفهوما معياريا للإبستمولوجيا، حاول به أن يحقق هدفين، أحدهما هو الانسجام مع التقليد المسيطر على الإبستمولوجيا، والآخر هو الدفاع عن الارتباط الوثيق بين الإبستمولوجيا وعلم النفس أو العلم الإدراكي cognitive science بصفة عامة. ويتساءل: «ولكن كيف السبيل إلى ربط هذه

الأفكار؟ إذا كانت الإبستمولوجيا تقويمية evaluative في المقام الأول، فكيف يمكن أن يكون هناك دور للعلوم التجريبية؟ وما هي الإسهامات التي يمكن أن تقدمها هذه العلوم التجريبية لفرع معرفي معياري؟»(86).

إن المتأمل في بنية نظرية التسويغ التي قدمها جولدمان في كتاب الإبستمولوجيا والإدراك وفي كتاباته الأخرى اللاحقة، يجد أن هذه البنية تتألف من ثلاثة مستويات مترابطة على النحو التالي: يهتم المستوى الأول ببيان العلاقة بين كون الاعتقاد مسوغا وانسجامه مع نسق صحيح من قواعد التسويغ. أما المستوى الثاني فإن شغله الشاغل هو تحديد معيار الصحة بالنسبة لنسق قواعد التسويغ، وأخيرا يأتي المستوى الثالث ليبحث في محتوى النسق الصحيح من القواعد التسويغية . ومحتوى النسق هنا هو العمليات الإدراكية المتنوعة من قبيل عمليات الإدراك الحسي العادي، والتذكر، أو العمليات البيولوجية الأخرى التي تخضع لفحص علماء النفس وعلماء بيولوجيا الأعصاب وغيرهم من أصحاب العلم الإدراكي. وأخص ما يتميز به هذا المستوى الثالث هو أن العلم الإدراكي يقوم فيه بدور مهم، وبذلك تتضح العلاقة بين الإبستمولوجيا والعلوم التجريبية.

وعند المستوى الأول من نظرية التسويغ يقدم جولدمان ما أطلق عليه اسم مبدأ الإطار framework principle وأراد به أن يكون محايدا على نطاق واسع بين النظريات المتنافسة. والمحتوى الأساسي لهذا المبدأ هو :الاعتقاد المسوغ هو الاعتقاد الذي يجيزه نسق صحيح من القواعد التسويغية

وهناك نقطة تضاف إلى مبدأ الإطار وهي أن إجازة الاعتقاد لاتقوضها حالة الشخص المعتقد(87).

وإذا سلمنا بأن الاعتقاد المسوغ هو الاعتقاد الذي يجيزه (من غير أن تقوض هذه الإجازة حالة الشخص المعتقد) نسق صحيح من القواعد التسويغية، فمن الطبيعي أن نطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل نسق القواعد التسويغية صحيحا؟ وهذا يفضي بنا إلى المستوى الثاني من نظرية التسويغ ألا وهو معيار صحة القاعدة التسويغية. ويناقش جولدمان مجموعة أنواع من معايير الصحة. ربما تكون بعض المعايير اجتماعية، على سبيل المثال، المعيار الذي يجعل الصحة دالة للمناهج التي يقبلها مجتمع المرء أو ثقافته. وربما تكون المعايير صورية تماما عندما نستمدها من حقائق المنطق أو نظرية الاحتمال، وفي هذه الحالة يجوز القول إن القواعد الصحيحة هي القواعد التي تستلزمها حقائق المنطق. ولكن جولدمان يرفض المعايير الاجتماعية والصورية على السواء. وسبب ذلك الرفض أن مجرد قبول المجتمع لا يعد شرطا كافيا للصحة والمشكلة الواضحة مع

حقائق المنطق هي أن القواعد التسويغية تهتم بالاعتقادات، ولكن حقائق المنطق الصوري – من حيث هي كذلك – تكون صامتة إزاء الظواهر الاعتقادية. فالمنطق الصوري يهتم بالخصائص الدلالية semantic أو التركيبية syntactic للصيغ أو الأنساق الصورية، ولكنه لا يقول شيئا على الإطلاق عن حالات الاعتقاد. زد على ذلك أن القواعد التسويغية هي قواعد للإجازة (وربما للإلزام) فهي معيارية بطبيعتها، ولكن المنطق ليس معياريا بهذه الطريقة(88).

أما المعيار المفضل لصحة القواعد التسويغية لدى جولدمان فمؤداه: «أن نسق القواعد يكون صحيحا فقط في حالة إجازة هذه القواعد لعمليات إدراكية مختارة داخل المستودع (الإدراكي) الإنساني، أي العمليات الإدراكية لتشكيل الاعتقاد التي سوف تنتج نسبة عالية من الاعتقادات الصادقة. وخلاصة القول إن نسق القاعدة التسويغية يكون صحيحا فقط في حالة كون عمليات تشكيل الاعتقاد التي يجيزها موثوقة كأشد ما تكون الثقة»(89).

ثم يأتي المستوى الثالث والأخير ليكشف النقاب عن دعوى العلاقة بين الإبستمولوجيا والعلم الإدراكي. إن علم النفس، أو أي علم إدراكي، لايدخل في المستوى الأول أو المستوى الثاني من نظرية التسويغ، وهذا يعني أنه لا يقوم بدور في اكتشاف مبدأ الإطار أو في تحديد معيار ملائم للصحة. ولكن ما دامت العمليات الإدراكية هي التي تمثل الموضوعات المجازة لأنساق القاعدة التسويغية الصحيحة، ولا يمكن اكتشاف طبيعة هذه العمليات الإدراكية عن طريق البحث النظري ، فإن الحاجة إلى العلم التجريبي تكون ضرورية هنا.

يقول جولدمان: «إن العلم الإدراكي يستطيع أن يخبرنا بالعمليات التي تنتمي إلى المستودع (الإدراكي) الإنساني. والعلم الإدراكي يكون مطلوبا للمساعدة في اكتشاف أي العمليات في هذا المستودع تملك الخصائص الملائمة إبستمولوجيا... وعلى هذا النحو سيكون علم النفس مطلوبا عند المستوى الثالث من نظرية التسويغ»(90).

إن تصور جولدمان للإبستمولوجيا الطبيعية يعد اصلاحيا إذا قارناه بتصور كواين الثوري لها، ذلك أن جولدمان لا يزال يحافظ على علاقات أساسية مع الطريقة التقليدية لممارسة الإبستمولوجيا المتمثلة في التحليل المفهومي وهي طريقة يرفضها كواين. إذ إن تحديد مبدأ الإطار عند المستوى الأول، وتحديد معيار ملائم للصحة عند المستوى الثاني جاء نتيجة للتحليل المفهومي السابق على البحث العلمي وبشكل مستقل عنه. فإذا كان كواين ينصح الباحث الإبستمولوجي بالانصراف عن التأمل النظري في مكتبته، وارتداء المعطف الأبيض لدراسة العلاقة بين المدخلات الحسية والمخرجات النظرية، فإن جولدمان ينصح الإبستمولوجي بأن يظل في مكتبته عند المستويين الأول

والثاني من نظريته ليقضى حاجته من التأمل النظري، ولكنه ينصحه بارتداء المعطف الأبيض عند المستوى الثالث.

إن التعاون الذي يقيمه جولدمان بين الإبستمولوجيا والعلم الإدراكي لا ينفي التأسيس النظري المفهومي للبحث الإبستمولوجي، ولكنه يقرر أن البحث التجريبي لن يكون ملائما لبحث المشكلات الإبستمولوجية إلا بعد أن يقضي الإبستمولوجيون وقتا مناسبا في تأملاتهم النظرية «وإلا فإن الإبستمولوجيين سوف يتجولون في مختبر العلم الإدراكي من غير أن يعرفوا ما يبحثون عنه. كيف يستطيعون بأية حال معرفة أن وظيفتهم هي جمع المعلومات حول العمليات الإدراكية اللهم إلا إذا كانوا قد حددوا مسبقا أن ما يجعل الاعتقادات مسوغة هو أصلها في عمليات إدراكية موثوقة»(91).

8- دفاع عن الإبستمولوجيا الطبيعية

إن التحول الطبيعي في الإبستمولوجيا الذي عرضنا لأصوله عند كواين وجولدمان، يحظى باهتمام متزايد من الإبستمولوجيين في أيامنا هذه. وها هو هيلاري كورنبليث الذي اضطلع بشرح الإبستمولوجيا المتطبعة والدفاع عنها في مجموعة من الدراسات أبرزها كتابه الاستدلال الاستقرائي وأساسه الطبيعي: مقال في الإبستمولوجيا المتطبعة، يواصل تأييدها في مقالته الأخيرة «في الدفاع عن الإبستمولوجيا المتطبعة». ويتفق بداية مع كواين وغيره من أنصار الإبستمولوجيا الطبيعية على أن النزعة الأساسية عند ديكارت قد أخفقت إخفاقا شديدا، لأن مهمة إعادة بناء معرفتنا من أساس لا سبيل إلى الشك فيه تبين أنها مستحيلة. وبالتالي فإن الهدف الذي يجب أن تتجه إليه الإبستمولوجيا هو بحث «ظاهرة» المعرفة بدلا من «مفهوم» المعرفة، فنراه يقول: «إن هدف النظرية الطبيعية في المعرفة، كما أراها، ليس تقديم تقرير عن مفهومنا للمعرفة، وإنما تقديم تقرير عن ظاهرة طبيعية معينة، أعني المعرفة ذاتها»(92).

وإذا نظرنا إلى المعرفة بوصفها ظاهرة طبيعية، فإن مفهومنا عنها ربما يكون ناقصا شأنه في ذلك شأن مفاهيمنا عن الظواهر الطبيعية الأخرى. ويضرب لنا كورنبليث مثلا بمفهوم الألومنيوم. إن مفهوم الناس عن الألومنيوم ربما يكون خاطئا، وربما يكون ناقصا عندما لا يتضمن معلومات كافية لتمييز الألومنيوم من المعادن الأخرى، وهذا الأمر لا يصدق على الناس العاديين فحسب، وإنما يصدق على الخبراء أيضا، وذلك عندما يملكون في مراحل متباينة من التاريخ بعض المفاهيم التي لا تصف الأشياء التي يعنون بها وصفا كاملا. ولا عجب أن يكون وضع المفاهيم التي تصف الظواهر الطبيعية وصفا دقيقا كاملا هو أحد إنجازات العلم(93).

ومثل هذا يقال عن المعرفة، فربما يخفق مفهومنا عن المعرفة بطرائق منوعة في توضيح طبيعتها.وما دمنا ننحي المفاهيم العادية عن الظواهر الطبيعية جانبا، ونتمسك بالمفاهيم العلمية، فكذلك يجب علينا أن نستبعد التحليل المفهومي للمعرفة ونعالج المعرفة باعتبارها ظاهرة طبيعية. إن محاولة فهم ما عساه أن يكون الألومنيوم تبدأ بجمع حالات واضحة من المعادن لكي نرى الجوانب التي تشترك فيها، وكذلك الحال عند دراسة المعرفة، ربما نفحص حالاتها الواضحة لنرى الملامح التي تشترك فيها. وحالات المعرفة الواضحة كأشد ما يكون الوضوح هي حالات المعرفة العلمية. وهنا نقدم تقريرا تقريبيا عن بعض حالات المعرفة الواضحة باعتباره مدخلا للبحث النظري في ظاهرة المعرفة. ولكن كيف يتحقق هذا البحث النظري؟

ليس الجواب على هذا السؤال عسيرا، فقد رأى كورنبليث أن هذا البحث يقع عند عدة مستويات مختلفة. يجب أن نفحص الآليات السيكولوجية المنوعة التي عن طريقها يتم إنتاج المعرفة. زد على ذلك أن هناك عنصرا اجتماعيا مهمّا في المعرفة ، إذ تقوم العوامل الاجتماعية بدور في إنتاج المعرفة والاحتفاظ بها ونشرها. كما أن الإبستمولوجيا التطورية في تقليد دارون تلقي ضوءا شارحا على حياتنا المعرفية، وتقدم الدراسات في علم الأعصاب استبصارا عميقا في طبيعة الإدراك، ولا يجب النظر إلى هذه الطرق باعتبارها متنافسة، وإنما الصواب أن ننظر إليها بوصفها متكاملة(94).

ومن خلال هذه الطرق يجوز أن نحدد الملامح المشتركة بين جميع حالات المعرفة، وبذلك نقدم تقريرا عن المعرفة يكون أكثر ملائمة من التقرير الذي يقدمه التحليل المفهومي للمعرفة. ويهتم كورنبليث بنفس الأسئلة التقليدية في المعرفة وهي:

ما المعرفة؟

كيف تكون المعرفة ممكنة؟

ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة؟

غير أنه يفسرها تفسيرا طبيعيا. فالجواب الذي يقدمه عن السؤال الأول هو نزعة الثقة التي صاغها جولدمان والقائلة إن المعرفة اعتقاد صادق منتج بثقة. وهذه الإجابة لها مضامين مهمة بالنسبة للسؤال الثاني. وإذا أردنا أن نعرف كيف تكون المعرفة ممكنة، وأخذنا نزعة الثقة بعين الاعتبار، فإننا نحتاج إلى أن نعرف كيف تسلم مؤهلاتنا الإدراكية بإمكانية الاعتقاد المنتج بثقة. والبحوث النظرية التي أسلفنا الإشارة إليها، وهي البحث العصبي والسيكولوجي والبيولوجي

والاجتماعي، تكون ملائمة لهذا السؤال. وبالتالي توجد أسئلة حول العمليات الإدراكية والنطاق الذي تمثل عليه إلى تقديم الاعتقاد الصادق. ونبحث أيضا في علاقة ميولنا الاستدلالية الفطرية بالاعتقاد الصادق. أما على المستوى الاجتماعي فمن الواضح أن التنظيم الاجتماعي للمؤسسات العلمية إما أن يسهم في إنتاج الاعتقاد الصادق وينشره أو يقلل منه(95).

ومن المحقق أن الإجابة عن السؤال الثاني تساعدنا في الإجابة عن السؤال الثالث، لأن فهم الآليات المتنوعة التي عن طريقها نقدم اعتقاداتنا سوف يلقي ضوءا قويا على قدراتنا وعيوبنا على حد سواء. ولا يمكن تقديم النصيحة المعرفية إلا من خلال هذه المعرفة التفصيلية. وكما أن النظرية الأساسية عند ديكارت تقدم وجهة نظر موحدة في الأسئلة الإبستمولوجية الثلاثة، فكذلك تفعل الإبستمولوجيا الطبيعية. ولكن الاختلاف يأتي في طريقة المعالجة، فقد نظر ديكارت إلى الإبستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى، والآن ينظر الطبيعيون إلى الإبستمولوجيا على أنها جزء من المشروع العلمي. ولم يرتكب ديكارت شيئا من الحماقة عندما بحث عن إبستمولوجيا منعزلة عن أفضل علم متاح في عصره، فقد أدرك بصورة صحيحة أن أفضل علم متاح في عصره غير جيد بصورة كافية. وبالفعل فإن حالة العلم في أيام ديكارت لا يمكن أن تؤلف المشروع الإبستمولوجي الجديد بالطريقة التي صورناها آنفا. وكان الدافع لدى ديكارت في التأملات – كما يخبرنا في الصفحة الأولى من التأمل الأول - هو العثور على «شيء في العلم يكون ثابتا وحاسما على الأرجح». وما كان لهذا أن يتحقق بشيء أقل من الثورة العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن ديكارت الذي سبق عمله هذه الثورة بحث عن هداية معرفية في مكان آخر خارج العلم(96). وإذا كان الوضع المعرفي في أيامنا قد تغير كثيرا عن الوضع المعرفي أيام ديكارت، وابتعد عنه بعد الثرى عن الثريا، فإن مسايرة ديكارت الآن تعني عدم إدراك هذا التغير. وما دمنا نملك علما ناجحا يعتمد عليه، فإن الإفادة من نتائجه وطرائقه في التنظير الإبستمولوجي تُعَدُّ أمرا طبيعيا ومشروعا.

صحيح أن أنصار الإبستمولوجيا التقليدية لا يعترضون على بحث الآليات المتنوعة التي يتم من خلالها إنتاج المعرفة، أو اكتساب قدراتنا المعرفية، أو ما يجري مجراها من أمور يعني بها الإبستمولوجيون الطبيعيون، ولكنهم يعترضون بقولهم إن هذه المشروعات علمية ولا تمثل جزءا من الفلسفة. والرد عند الإبستمولوجيين الطبيعيين أنه لا يوجد تمييز صارم بين البحث الفلسفي والبحث العلمي. والإبستمولوجيا التي ينظر إليها التقليديون على أنها فلسفة أولى، يعدها الطبيعيون مفتقرة إلى الحكمة، لأنها تعزل الإبستمولوجيا عن المعلومات الملائمة لها. وبالتالي فإن الخلاف حول ما إذا كانت الإبستمولوجيا الطبيعية تمثل نوعا من الفلسفة على الإطلاق يبدو خلافا لا طائل من تحته ولا غناء فيه. وسيدعي الطبيعيون أنهم يوجهون ببساطة الأسئلة الفلسفية عن طريق

الوسائل التجريبية،وسيجادل التقليديون بأنه بقدر ما نستخدم المناهج التجريبية، فإن البحث المنجز لا يكون فلسفيا(97).

إن نقطة الخلاف الأساسية بين التقليديين والطبيعيين هي: هل يوجد بالفعل مجال مشروع للبحث الإبستمولوجي الأولي؟ ويمكن الفصل في هذا الخلاف بطريقتين: إحداهما هي النظر في الحجج التي يقدمها كل فريق، والأخرى هي النظر في النتائج التي ينتهي إليها كل فريق والتساؤل: هل تبشر بشيء من النجاح أم لا؟ إن نقطة الاختلاف الأساسية سوف ترتكز في نهاية الأمر على كيفية تصورنا لطبيعة البحث الإبستمولوجي، وبصفة خاصة كيفية تفسيرنا للأسئلة الإبستمولوجية الثلاثة التي طرحناها من قبل.

يقول الإبستمولوجيون الطبيعيون إن الطريقة الأولية التي تعزل البحث الإبستمولوجي عن المعلومات التجريبية الملائمة له لم تقدم شيئا ذا بال في الإجابة عن الأسئلة الثلاثة، بل فقد معها كل شيء. وسوف يحتج الإبستمولوجيون التقليديون بأن خصومهم من الطبيعيين فهموا الأسئلة الثلاثة فهما خاطئا. فالسؤال الأول، عما عسى أن تكون المعرفة، ليس سؤالا عن ملامح ظاهرة في العالم كما يدعي الطبيعيون، وإنما هو بالأحرى عن مفهومنا للمعرفة. والسؤال الثاني، حول إمكانية المعرفة، ليس سؤالا عن الآليات المتنوعة التي تجعل المعرفة ممكنة كما يدعي الطبيعيون، وإنما هو سؤال عن كيفية الرد على النزعة الشكية والذي يتطلب إعادة بناء منطقية للمعرفة. وأخيرا سيقول التقليديون إن الطبيعيين فهموا السؤال الثالث فهمًا خاطئا أيضا. لأنه إذا كانت توجد أسئلة تجريبية مشروعة حول كيفية تدريب الأفراد إلى درجة أن يكونوا قادرين على التغلب على عيوبهم الإدراكية، فإن السؤال الفلسفي بصورة متميزة هنا مختلف تمام الاختلاف. فالسؤال الثالث، المفهوم فلسفيا، هو بالفعل سؤال عن الأهداف المعرفية التي يتعين إحرازها إذا امتلك المرء المعرفة. ومع ذلك إذا أردنا أن ننجز برنامجا معينا لاحراز أهداف معينة، فإننا نحتاج أولا إلى تحديد ما عساها أن تكون الأهداف، وهنا يأتي دور الفلسفة. إن إعادة التفسير الطبيعي للسؤال الثالث تجعله يبدو تجريبيا فقط عن طريق التسليم بأننا أجبنا بالفعل عن السؤال الفلسفي بشكل متميز حول أهداف الإدراك. فكيف نحسم هذا الخلاف؟ الجواب عند كورنبليث أنه لا يوجد نص ولا سلطة نحتكم إليها في تحديد معاني الأسئلة الثلاثة(98).

ولا يوجد فيلسوف يكون له الحق في تفسير ما استعصى على الفلاسفة تفسيره، ولا توجد جهة تكون بمثابة المرجع الفاصل في ذلك. ومن هنا فإن الحجة التي يقدمها الإبستمولوجيون الطبيعيون تستند إلى عقم الإبستمولوجيا النظرية، وإلى إخفاقها في حل الأسئلة الإبستمولوجية، بل ووصولها

إلى طريق مسدود في معالجة بعض المشكلات مثل مشكلة الرد على النزعة الشكية. وتستند أيضا إلى التوقعات الجيدة وبشائر النجاح للإبستمولوجيا الطبيعية.

9- المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل

إن المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل الذي نقبله يقوم على وجهة نظر تتوسط بين طرفين فيهما قدر كبير من الإسراف والتطرف في الرأي. الأول هو المذهب الطبيعي الإبستمولوجي الثوري القائل بضرورة التخلي عن المشكلات التقليدية والمناهج التقليدية أيضا في معالجة الإبستمولوجيا، والتحول بدلا من ذلك إلى المشكلات التي تثيرها الدراسة العلمية للإدراك الإنساني، وتبني المناهج العلمية وحدها في حل هذه المشكلات. والطرف الثاني هو المذهب الإبستمولوجي النظري سواء في صورته التقليدية أو المعاصرة، والذي يبالغ أنصاره في قيمة النتائج الإبستمولوجية التي يتم التوصل إليها من غير الاستعانة بموارد العلم.

نحن لا نقبل الصورة المتطرفة من الإبستمولوجيا الطبيعية التي عرضها كورنبليث مثلا في مقالته «في الدفاع عن الإبستمولوجيا المتطبعة»، والتي طالب فيها بدراسة المعرفة دراسة علمية بوصفها ظاهرة طبيعية شأنها في ذلك شأن الألومنيوم. وإن تعجب فعجب أن تكون الدعوى إلى دراسة المعرفة باعتبارها جزءا من العلم هي ذاتها دعوى فلسفية وليست علمية. زد على ذلك أن تشبيه المعرفة بالألومنيوم ليس له ما يسوغه. إذ سيكون من السخف والمحال ألا نعول على المناهج التجريبية عند دراسة الألومنيوم، وهذا على خلاف المعرفة التي تتطلب في بعض جوانبها بحثا مفهوميا.

ويتعذر علينا أن نجد أسبابا دقيقة للتفكير في أن المعرفة تشبه الألومنيوم «إن ما نبحث عنه في حالة الألومنيوم هو فهم تكوينه الفيزيائي. فنحن نريد أن نعرف من أي شيء يتألف، وكيف يتفاعل مع المواد الأخرى، ولماذا؟ وما الذي نستعمله من أجله؟ أما تحليلنا للمعرفة فإنه لا يتطلب تقريرا عن تكوينها الفيزيائي، ومن المشكوك فيه أن يوجد شيء من هذا القبيل. ويجوز أن نبحث أيضا عن تحليلات علمية لعمليات فيزيائية من قبيل انقسام الخلية. ولكن المعرفة ليست مادة مثل الألومنيوم أو عملية مثل انقسام الخلية»(99).

إن هذا التطرف في المذهب الطبيعي ناتج عن الرغبة في مطابقة الفلسفة بالعلم، والصواب في رأينا أن الفلسفة متميزة من العلم، وليست تابعة له تبعية مطلقة، وإنما الأحرى أنها تشكل أساسه العقلاني، وترسم له في مواضع غير قليلة طريقة السير. وهي تقف مع الدين جنبا إلى جنب ليكونا بمثابة المنارة التي تهدي سفينة الفكر البشري في بحر تتلاطم فيه الأمواج. ولكي لا يقع في ظن

القارئ أني أذهب بهذا القول مذهب الافتنان في التعبير، حسبي أن أشير إلى شيء واحد وهو ما يدور من جدل حول نتائج الهندسة الوراثية، الأمر الذي تطلب وجود مبحث فلسفي خاص هو الأخلاق البيولوجية bioethics وهو مبحث يحظى بعناية بالغة من فلاسفة الأخلاق في وقتنا الحالي. وهنا نجد أن العلم النظري الخالص لا يقدم شيئا لحل المشكلات الناشئة عن التطبيق السيئ لنظريات الهندسة الوراثية، مثل مشكلة الاستنساخ، وإنما الذي يقدم العون والإرشاد في هذا المجال هو الدين والفلسفة، والعلماء أصحاب الاهتمامات الأخلاقية التي تستمد في نهاية الأمر من الدين أو الفلسفة. وهذا يعني أننا لا نوافق كواين على القول بأنه لا توجد نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى. لأننا لو وافقنا على ذلك، لانتهى بنا الأمر إلى التسليم بأن العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأية فاعلية إنسانية تتميز من العلم، ويعنينا هنا الفلسفة، لن تقدم نفعا يذكر في اكتساب المعرفة.

ويرى بعض فلاسفة العلم «أن الفلسفة ترشد جميع العلماء بصورة ضمنية عندما يعالجون الواقع، وأحيانا كما كان الحال في الخلاف بين أينشتين وبور على تفسير ميكانيكا الكم، تصبح الاختلافات في الفلسفة ذات أهمية واضحة»(100).

والعلم ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وإنما هنالك مصادر أخرى على رأسها الدين. والمعرفة في التصور الإسلامي تعتمد على مصدرين أساسيين هما: الوجود، والوحي، والعلم يقع في جانب الوجود. وقصر المعرفة على البحث التجريبي في العالم الفيزيائي يعد تضييقا لمجال المعرفة ليس له ما يسوغه من ناحية، وينطوي على خطأ من ناحية أخرى، لأن العلم الفيزيائي نفسه يستند إلى أسس ميتافيزيقية.

وهنا نعاود النظر في السؤال الذي طرحناه في بداية البحث حول مدى شرعية النزعة العلمية، ونصوغه في تساؤلات أخرى من قبيل هل العلم قادر على تفسير كل شيء؟ وهل التفسير العلمي هو التفسير النهائي لطبيعة الكون والحياة؟ والجواب الذي نتفق فيه مع بعض فلاسفة العلم هو النفي، لأن العلم القادر على تفسير كل شيء هو العلم الكامل، وقدراتنا المعرفية البشرية المحدودة تجعل العلم التام بالنسبة لنا مستحيلا. وقبل كل ذلك وبعده، فالعلم الكامل هو العلم الإلهي.

يقول نيقولاس ريشر: «إننا مجبرون على الاعتراف بأنه ليس العلم الحالي ولا حتى العلم المستقبلي أو النهائي هو الذي يصف الواقع وصفا صحيحا، وإنما الذي يفعل ذلك هو العلم المثالي ideal science الذي لن نحصل عليه في الواقع أبدا طالما أنه يوجد في اليوتوبيا فحسب، وليس في هذه الحياة الدنيا»(101).

والحقيقة أنه لا يوجد خلاف كبير بين الفلاسفة على أن البحث التجريبي ملائم لحل بعض المشكلات الإبستمولوجية، ولكن الخلاف يدور حول السؤال: هل تبقى موضوعات إبستمولوجية للبحث الفلسفي المفهومي؟ إن الجواب الذي نراه على هذا السؤال يتفق مع جواب جولدمان القائل بوجود مجال للبحث النظري يسبق البحث التجريبي في المعرفة. إن تحليل المفاهيم المعرفية مثل التسويغ والاعتقاد والصدق، وتحديد المبادئ المعرفية التي تحدد شروط الاعتقاد المسوغ، يحتاج إلى توضيح مفهومي conceptual clarification من النوع الذي تقدمه الإبستمولوجيا النظرية. وبالتالي نستطيع أن نميز في البحث الإبستمولوجي بين مرحلتين، نحدد في الأولى المبادئ العامة، مثل المبادئ المتعلقة بالإدراك الحسي أو الذاكرة أو غيرها من مصادر التسويغ.

ويمكن أن نضع مثلا بسيطا لمبدأ يتعلق بالدليل المرتبط بالإدراك الحسي على النحو التالي:

«بالنسبة لأية خاصية حسية (ق) ، وأي شخص (س)، إذا بدا لـ (س) أنه يرى خاصية مثل (ق)، فإن (س) يكون مسوغا في الاعتقاد بوجود شيء ما له الخاصية (ق)».

وتبعا لذلك ، فإن العبارة «يبدو أنه يرى شيئا أحمر» تسوغ المرء في الاعتقاد بوجود شيء أحمر أمامه[102].

إذا نظرنا إلى نزعة الثقة في التسويغ على سبيل المثال، نجد أن صاحب هذه النزعة يقول إن الاعتقاد يكون مسوغا إذا تمت صياغته عن طريق عملية إدراكية موثوقة. وهذا مبدأ معرفي عام يوضع في المرحلة الأولى، ولكن تحديد العمليات الإدراكية، التي تكون موثوقة بالفعل، أو إن شئت قل المبادئ المقيِّدة ، يتطلب بحثا تجريبيا يأتي في المرحلة الثانية. وجملة القول إن تحديد المبادئ العامة من عمل الإبستمولوجيا النظرية، أما وضع المبادئ المقيِّدة فيعد مسألة تجريبية.

وعلى خلاف الإبستمولوجيا النظرية، فإن المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل يسمح للإبستمولوجي أن يستعمل بحرية نتائج علم النفس الإدراكي، وعلم اللغة، وفسيولوجيا الأعصاب، وعلم الأحياء التطوري، وعلم الاجتماع المعرفي، ويتعين على الإبستمولوجي العناية بالدراسات التاريخية حول تاريخ اكتساب الناس لمعارفهم، والدراسات الاجتماعية المتعلقة بالطرق التي تنتشر بها المعرفة في المجتمعات، والدراسات العصبية حول كيفية معالجة المخ للمعلومات. ويخطئ بعض الفلاسفة إذا ظنوا بأنهم يستطيعون أن يقدموا لنا شيئا ذا بال حول هذه الموضوعات وهم جلوس في مكاتبهم، ولكي تنجح هذه البحوث فإنها تتطلب عملا تجريبيا ومدخلا علميا، وهذا يمد في نهاية الأمر جسور الصلة بين الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى.

هوامش الفصل الثامن

Robert Almeder, Harmless Naturalism., Chicago and Salle, Illinois: Open Court, 1st printing 1998, pp. 1- 2.

Tom Sorell, Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science, London and New York, 1994, p. 1.

Mario Bunge, Doing Science : in the Light of Philosophy, Singapore: World Scientific Publishing Company, 2017, p.137.

Jeroen de Ridder, Rik Peels, and Rene van Woudenberg , (eds.), Scientism: Prospects and Problems, Oxford: Oxford University Press, 2019, Introduction, p.1.

Susan Haack, “Six Signs of Scientism,” Logos & Episteme, III, 1, 2012: 75-95.

وفي تعريف النزعة العلمية، انظر:

Mikael Stenmark, Scientism: Science, Ethics and Religion, London and New York: Routledge, 2016 (first ed. 2001), pp.1-3.

وفى نقد النزعة العلمية، انظر:

Frederick A. Olafson, Naturalism and the Human Condition: Against Scientism, London and New York: Routledge, 2001; Maarten Boudry and Massimo Pigliucci, (eds.), Science Unlimited? The Challenges of Scientism, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017, p. 2.

Richard N. Williams and Daniel N. Robinson, (eds.), Scientism: The New Orthodoxy, London and New York: Bloomsbury, 2015, pp. 6-7.

Bertrand Russell, History of Western Philosophy, and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, London: Allen and Unwin,1946, p. 863.

Roger Trigg, Rationality and Science: Can Science Explain Everything? Oxford: Blackwell, 1993, p.70.

Tom Sorell, Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science, p. x.

“The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle,” in Otto Neurath, Empiricism and Soclology, edited by Marie Neurath and Robert S. Cohen, Dordrecht, Holland/Boston, U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 304.

Carl G. Hempel, The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality, edited by James H. Fetezer, p. 253.

Tom Sorell, Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science, p. 4; and see also Olga Pombo, John Symons, and Juan Manuel Torres, “Neurath and the Unity of Science: An Introduction,” in John Symons, Olga Pombo and Juan Manuel Torres (eds.), Otto Neurath and the Unity of Science, London New York: Springer, 2011, pp.1-11.

Rudolf Carnap, The logical Structure of the World: and Pseudoproblems in Philosophy, translated by Rolf A. George, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2005, sec.180, p. 290.

Carl G. Hempel, The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality, edited by James H. Fetezer, p. 329.

Tom Sorell, Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science, p. 7.

Rudolf Carnap, “Autobiography,” in P. A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Rudolf Carnap, La Salle, Illinois: Open Court, 1963, p. 20.

Mario Bunge, From a Scientific Point of View: Reasoning and Evidence Beat Improvisation across Fields, Cambridge: Cambridge Scholars, 2018, p.13.

Susan Haack, Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1998, pp. 118-119.

Ibid., p. 119.

Stephen Stich, “Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism”, in Christopher Hookway, and Donald Peterson (eds.), Philosophy and Cognitive Science, Cambridge University Press, 1993, p. 2

مد محمود ترجمة ،المنهج عن مقال ،ديكارت رينيه
العامة المصرية الهيئة ،الثالثة الطبعة ،الخضيري
.207-208 ص ص ،1985 ،القاهرة ،للكتاب

جمه ،الثاني التأمل ،الأولى الفلسفة في التأملات ،ديكارت
الأنجلو مكتبة ، أمين عثمان .د عليه وعلق له وقدم
.95 ص ،1980 ،القاهرة ، المصرية

ى،عثمان .د ،عليه وعلق له وقدم ترجمه ،الفلسفة مبادئ
،1979 ،القاهرة ،والنشر للطباعة الثقافة دار ،أمين
.56 ص

ص، الخضيري محمد محمود ترجمة ،المنهج عن مقال
214.

حدية solipsism مصطلح مشتق من اللاتينية solus ipse، وهذا يعني حرفيا «الذات وحدها» ويعني بصورة أقل حرفية «أنا موجود وحدي» أو «أنا واع وحدي». والأنا وحدية في معناها الحرفي صورة مثالية إلى حد بعيد تشك في وجود عالم مادي مستقل، وفي معناها الأقل حرفية صورة مادية إلى حد بعيد تجيز الوجود «الممكن» للعالم المادي ولكنها من ناحية أخرى لا تؤيد وجود العقول الأخرى. وهناك تميز بين الأنا وحدية الميتافيزيقية (أو الأنطولوجية) metaphysical (ontological) solipsism، والأنا وحدية المنهجية methodological solipsism والأنا وحدية الإبستمولوجية epistemological solipsism. يؤكد القائل بالأنا وحدية المنهجية أنه يعتقد بالأنا وحدية بوصفها نوعا ما من خطة منهجية ، ويؤكد القائل بالأنا وحدية الإبستمولوجية أنه يوجد «بيقين».

Steup, An Introduction to Contemporary Epistemology, New Jersey: Prentice Hall, 1996, pp. 177-178.

Kornblith, “Naturalistic Epistemology and Its Critics,” Philosophical Topics, Vol. 23, No. 1, Spring 1995, p. 238.

د بعض فلاسفة العقل في عصرنا تصور ديكارت للحالات الواعية على أنها يقينية. وها هو الفيلسوف الأمريكي جون سيرل ((-1932 يقول إن الحقيقة التي مؤداها أن الوعي له طريقة ذاتية في الوجود دفعت كثيرا من الناس إلى افتراض أننا لا بد من أن نملك نوعا خاصا من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية. وهذا ما فعله ديكارت عندما حاول البرهنة على أننا نملك يقينا مطلقا حول حالاتنا الواعية، وبالتالي فإن مزاعمنا حولها تكون غير قابلة للتصحيح incorrigible، بمعنى أنه لا يمكن تصحيحها بدليل إضافي . وهذا خطأ في رأي سيرل. صحيح أنه يوجد لاتماثل بين الطريقة التي أملكها للوصول إلى حالاتي الواعية، والطريقة التي تملكها للوصول إلى حالاتك الواعية، ولكن هذا لا يستلزم أننى لا يمكن أن أكون مخطئا حول حالاتي الواعية. وعلى العكس يبدو لي ، فيما يقول سيرل، أن الناس عادة ما يصدرون أحكاما خاطئة حول حالاتهم الواعية الخاصة، فتراهم ينكرون أن الغيرة تمزقهم عندما تبدو غيرتهم واضحة لأي شخص يلاحظ سلوكهم، وتراهم يقولون إن لديهم قصدا أكيدا لفعل شيء ما عندما يكون من الواضح لأي ملاحظ خارجي أنهم يفتقرون إلى مثل هذا القصد. ولكن كيف نخطئ حول حالاتنا العقلية الخاصة؟ الجواب عند سيرل أن مصادر هذا الخطأ تتمثل في خداع الذات، وسوء التفسير، وغير ذلك. انظر:

John R. Searle, Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World, New York: Basic Books, 1999, p. 70.

ك يتميز ،معاصر أمريكي فيلسوف (1999-1916) تشزم والأخلاق والميتافيزيقا الإبستمولوجيا في بإسهاماته .براون جامعة في أستاذاً يعمل وكان ،العقل وفلسفة

وتظهر أعماله تأثراً بالفيلسوف الألماني فرانز برنتانو، وكتب عنه عدداً كبيراً من البحوث. ومن أهم مؤلفات تشزم: «الشخص والشيء: دراسة ميتافيزيقية» 1976 و«نظرية المعرفة» في ثلاث طبعات 1989، 1977، 1969، وكل طبعه منها تعد كتابا مختلفا، و«المتكلم: مقال في الإشارة والقصدية» 1981، و«في الميتافيزيقا» 1989، و«نظرية واقعية في المقولات: مقال في الأنطولوجيا» 1996.

Roderick Chisholm, Theory of Knowledge, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1977, p. 16F.

Matthias Steup, An Introduction to Contemporary Epistemology, p. 178.

Roderick Chisholm, Theory of Knowledge, 3rd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 1.

Roderick Chisholm, “The Nature of Epistemic Principles”, Nous, 24, p. 210.

Richard Foley, “Naturalized Epistemology”, in The Encyclopedia of Philosophy, Supplement, Editor-in-chief Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference USA, 1996, p. 374.

R. F. Gibson, “Quine on Naturalism and Epistemology”, Erkenntnis, 27, 1987, p. 57.

W. V. Quine, Theories and Things, 2nd printing, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982, p. 67.

Ibid., p. 21.

Ibid., p. 72.

W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 126-127.

W. V. Quine, Theories and Things, p. 72.

Simon Blackburn, Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996, p. 135.

W. V. Quine, Theories and Things, p. 72.

W. V. Quine, From a Logical Point of View, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963 (1st ed. 1953), p. 41.

Gibson, Roger F, “Quine on Naturalism and Epistemology,” p. 60.

W.V.Quine, Ontological Relativity and Other Essays, p. 72.

Gibson, Roger F, “Quine on Naturalism and Epistemology,” pp. 60-61.

W.V.Quine, Ontological Relativity and Other Essays, p. 72.

Steup, Matthias, An Introduction to Contemporary Epistemology, p. 181.

W. V. Quine, From a Logical Point of View, p. 43.

Lars Bergstrom and Dagfinn Føllesdal, “Interview with Willard Van Orman Quine in November 1993,” Theoria, 60, 1994, p. 193.

W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, pp. 82-83.

W. V. Quine, “Reactions,” in Paolo Leonardi and Marco Santambrogio (eds.), On Quine: New Essays, Cambridge University Press, 1995, p. 349.

W. V. Quine, “Naturalism; Or, Living within One’s Means”, Dialectia, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 254.

W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, p. 75.

W.V. Quine, Pursuit of Truth, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990, p. 19.

W. V. Quine, From Stimulus to Science, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1998, p. 16.

W. V. Quine, “The Nature of Natural Knowledge”, in Guttenplan, Samuel (ed.), Mind and Language, The Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 67-68.

Hilary Kornblith, “Naturalistic Epistemology and its Critics,” p. 241.

Hilary Kornblith, “Naturalized Epistemology,” in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), A Companion to Epistemology, Blackwell, 1993, p. 298.

W.V. Quine, “Naturalism; Or Living Within One’s Means,” p. 256.

سونعلى حاصل إنجليزي ومنطقي فيلسوف (1919-2006)
التحليلي الاتجاه في بارزا عضوا وكان ،سير لقب
اللغة فلسفة أو اكسفورد مدرسة باسم المعروف
،اللغة فلسفة في أساسية إسهامات وله . العادية

والمنطق وفلسفة المنطق، والميتافيزيقا،
لنظرية مقدمة» :مؤلفاته ومن .والإبستمولوجيا
الميتافيزيقا في مقال : الأفراد»و ،1952 «منطقية
«لغوية منطقية بحوث»و ،1959 «الوصفية
المنطق في والمحمول الموضوع»و ،1971
والمذهب الشكية النزعة»و ،1974 »والنحو
«والميتافيزيقا التحليل»و ،1985 «الطبيعي
.1997 «والهوية الكائن»و ،1992

إفي أستاذاً عمل أمريكي فيلسوف (1926-2016) بتنام
بأفكار تأثر عن فلسفته وتكشف ،هارفارد جامعة
متميزة نظريات وله ،وجودمان وفتجنشيتن كواين
أبرز ومن .والمنطق والعلم والعقل اللغة فلسفات في
،الرياضيات»و ،1971 «المنطق فلسفة» كتاباته
«الأول المجلد ،فلسفية مقالات :والمنهج ،والمادة
:فلسفية مقالات ،والواقع ،واللغة ،العقل»و ،1975
والعلوم المعنى»و ،1975 «الثاني المجلد
«والتاريخ والصدق العقل»و ،1978 «الأخلاقية
التمثيل»و 1983 «والعقل الواقعية»و ،1981

1992، «الفلسفة تجديد»و 1988، «والواقع
سؤال :البراجماتية»و 1994، «والحياة الكلمات»و
«أنطولوجيا دون من أخلاق»و 1995، «مفتوح
2012، «العلم عصر في الفلسفة»و 2002،
«والمعيارية ،والواقعية ،الطبيعي المذهب»و
2016.

Putnam, Hilary, Renewing Philosophy, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993, Preface.

P. F. Strawson, Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy, Oxford University Press, 1992, p. 5.

Wenceslao J. Gonzalez “P. F. Strawson’s Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of His Approach in the Theory of Knowledge,” in Lewis Edwin Hahn (ed.), The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers, Vol. xxvi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing 1998, pp. 337-338.

P. F. Strawson, “Two Conceptions of Philosophy,” in Barrett, Robert and Gibson, Roger (eds.), Perspectives on Quine, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993, p. 310.

P. F. Strawson, “Intellectual Autobiography,” in Hahn, Lewis Edwin (ed.), The Philosophy of P. F. Strawson, p. 20.

Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 225.

Dirk Koppelberg “Why and How to Naturalize Epistemology,” in Barrett, Robert, and Gibson, Roger, F (eds.), Perspectives on Quine, p. 205.

See Ted Honderich, (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, New York: Oxford University Press, 1st edition, 1995, p. 267.

James Maffie, “Recent Work on Naturalized Epistemology,” American Philosophical Quarterly, Vol. 27, No. 4, October 1990, p. 284, and Maffie, James, “Naturalism and the Normativity of Epistemology,” Philosophical Studies, 59, 1990, p. 333.

Alvin I. Goldman, Epistemology and Cognition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986, p. 2.

Jaegwon Kim, “What is ‘Naturalized Epistemology’?,” in Tomberlin, J (ed.), Philosophical Perspectives, 2: Epistemology, Ridgeview Atascadero, CA, 1988, p. 391.

Stephen Stich, “Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism,” pp. 4-5.

B.C. Van Fraassen, “Against Naturalized Epistemology,” in Paolo Leonardi and Marco Santambrogio (eds.), On Quine: New Essays, p. 82.

Matthias Steup, An Introduction to Contemporary Epistemology, p. 183.

See Hilary Kornblith, “Beyond Foundationalism and the Coherence Theory,” Journal of Philosophy, 77, 1980, pp. 597-612.

W. V. Quine, “Reply to White”, in L. E. Hahn and Schilpp (eds.), The Philosophy of W. V. Quine, Illinois: Open Court, 3rd printing, 1988 (1st printing 1986), pp. 664-665.

Alvin I. Goldman “Epistemic Folkway and Scientific Epistemology,” in Hilary Kornblith (ed.), Naturalizing Epistemology, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press, 1994, p. 314.

وتأتي .برنستون جامة في الفلسفة أستاذ ، هارمان
.والأخلاق والإبستمولوجيا العقل فلسفة في إسهاماته
طبيعة»و ،1973 «التفكير» مؤلفاته أبرز ومن
وجهة في تغير»و ،1977 «الأخلاقي المذهب
النزعة»و ،1986 «الاستدلال مبادئ :النظر
الاستدلال»و ،1990 «المعرفة وتعريف الشكية
،القيمة تفسير»و .1999 «والعقل ،والمعنى
.2000 «الأخلاق فلسفة في أخرى ومقالات

Gilbert Harman, Change in View: Principles of Reasoning, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, p.7.

Alvin I. Goldman, “What is Justified Belief?,” in Pappas, George (ed.), Justification and Knowledge, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 9.

Robert Almeder, Harmless Naturalism, pp. 78-79.

سهاماته تتجلى أمريكي فيلسوف (1932-2013) درتسكي
،العقل وفلسفة ،والميتافيزيقا ،الإبستمولوجيا في
ومن .ستانفورد جامعة في للفلسفة أستاذا عمل

المعرفة»و ،1969 «والمعرفة الرؤية» مؤلفاته «السلوك تفسير»و ،1981 «المعلومات واتباع الإدراك»و ،1997 «العقل تطبيع»و ،1988 . 2000«والاعتقاد والمعرفة ،الحسي

Robert Almeder, Harmless Naturalism , pp. 79-80.

I. Goldman, “Precis and Update of Epistemology and Cognition,” in Marjorie Clay and Keith Lehrer, (eds.), Knowledge and Skepticism, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, 1989, p. 69.

Ibid., p. 71.

Ibid., p. 72.

I. Goldman, “Naturalistic Epistemology and Reliabilism,” in Midwest Studies in Philosophy, vol. xix, edited by Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 306.

I. Goldman, “Precis and Update of Epistemology and Cognition”, p. 73.

Matthias Steup, An Introduction to Contemporary Epistemology, p. 190.

Hilary Kornblith, “In Defense of a Naturalized Epistemology,” in Greco, John and Sosa, Ernest (eds.), The Blackwell Guide to Epistemology, Blackwell, 1999, p. 161.

Ibid., p. 161.

Ibid., p. 162.

Ibid., pp. 162-163.

Ibid., pp. 163-164.

Ibid., p. 164.

Ibid., p. 165-166.

Richard Feldman, “Methodological Naturalism in Epistemology,” in The Blackwell Guide to Epistemology, edited by John Greco and Ernest Sosa, p. 179.

Roger Trigg, Rationality and Science, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1999, p. 82.

Nicholas Rescher, A System of Pragmatic Idealism, Vol. 1, Human Knowledge in Idealistic Perspective, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 296.

Richard Feldman, “Methodological Naturalism in Epistemology,” p. 180.

الفصل التاسع

الإبستمولوجيا الاجتماعية

1- الإبستمولوجيا الاجتماعية: تحديد المفهوم

2- خلفية تاريخية

3- فروع الإبستمولوجيا الاجتماعية

4- الجماعة العلمية بوصفها فاعلا إبستمولوجيا اجتماعيا

5- نوعان من الإبستمولوجيا الاجتماعية

6- الصدق والواقعية

الإبستمولوجيا الاجتماعية

إذا تأملت في الإبستمولوجيا الاجتماعية، تدرك نوعين من الفكر يقوم بينهما صراع عنيف، نشأ مع نشأة هذا الفرع ولم تهدأ حدته حتى الآن. أحد هذين النوعين هذا الذي نجده قريبا من الإبستمولوجيا التقليدية كما هو الحال في كتابات ألفين جولدمان ومن سلك سبيله. والآخر هذا الذي نجده قريبا من دراسات العلم والتكنولوجيا كما هو الحال في كتابات ستيف فولر ومن قصد قصده.

1- الإبستمولوجيا الاجتماعية: تحديد المفهوم

الإبستمولوجيا الاجتماعية فرع حديث من فروع نظرية المعرفة. ظهر بصورة واضحة بوصفه مبحثا فلسفيا واضح المعالم والمشكلات والاتجاهات في عام 1987. وتدرس الإبستمولوجيا الاجتماعية المعرفة من وجهة نظر اجتماعية، وتهدف إلى كشف الجوانب الاجتماعية في مشروع المعرفة مثل دراسة الخصائص المعرفية للأفراد التي تنشأ من علاقتهم بالآخرين إلى جانب الخصائص المعرفية للجماعات أو الأنظمة الاجتماعية. وإن شئت تعريفا مقاربا للإبستمولوجيا الاجتماعية فقل هي دراسة مفهومية ومعيارية للأبعاد الاجتماعية للمعرفة.

ولما كانت الإبستمولوجيا الاجتماعية بحثا فلسفيا معياريا عن المعرفة بوصفها إنجازا جماعيا، فإنها تختلف عن الإبستمولوجيا التقليدية في مركز البحث. جعلت الإبستمولوجيا التقليدية مركز بحثها هو الفرد، والاختبار النهائى لليقين لا بد من أن يوجد في الوعي الفردي، ولذلك فإن أخص ما تمتاز به الإبستمولوجيا التقليدية هو الصفة الفردية. وعلى العكس، تفحص الإبستمولوجيا الاجتماعية الأبعاد الاجتماعية وبين الشخصية للمعرفة. خذ مثلا يوضح هذا الاختلاف الجوهري. تأمل الإبستمولوجيا التقليدية في صورتها الديكارتية أو في الصورة التي قدمها الغزالي في المنقذ من الضلال، تجد أنها تبحث ما يمكن أن يعرفه الشخص المنعزل، أو يكون مسوغا في الاعتقاد به بمفرده تماما. فمركز المعرفة عند ديكارت مثلا هو الفرد القائم بذاته. وما دام العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، كان في استطاعة كل فرد أن يبحث عن المعرفة بنفسه، ولا يسلم بآراء الآخرين ولا ينتظر عونا معرفيا من أي شخص آخر، وكيف ينتظر عونا من الآخرين ووجودهم الحقيقي يعد أمرا إشكاليا على الأقل في بداية البحث المعرفي؟ ومعنى هذا أن تقييم المواقف الاعتقادية للأفراد مثل الاعتقاد أو الإنكار يأتي بمعزل عن بيئاتهم الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى تشويه الوضع المعرفي الإنساني الذي تشكله العلاقات، والمصالح، والمؤسسات الاجتماعية. ومن هنا جاءت الإبستمولوجيا الاجتماعية لتتمم هذا النقص وتكمل هذا الجانب من خلال طرح أسئلة مركزية مثل هل المعرفة خاصية للعارفين بمعزل عن وضعهم الاجتماعي أم أنها تتضمن علاقة بين العارفين وظروفهم الاجتماعية؟ وإذا كان اكتساب المعرفة ليس مسألة فردية وإنما مسألة اجتماعية، فما أثر الشروط الاجتماعية (أي العلاقات، والمصالح، والمؤسسات والنظم الاجتماعية) في الشروط المعرفية؟

وإذا كنت قد أشرت إلى التمييز بين الإبستمولوجيا الاجتماعية والإبستمولوجيا التقليدية، فإني أراني في حاجة إلى التنبيه على تمييز آخر أكثر أهمية بين الإبستمولوجيا الاجتماعية وعلم اجتماع المعرفة. الإبستمولوجيا الاجتماعية دراسة «مفهومية ومعيارية» للشروط الاجتماعية الضرورية والممكنة للمعرفة. أما علم اجتماع المعرفة فهو دراسة «تجريبية ووصفية» في المقام الأول للشروط أو الأسباب الاجتماعية «الممكنة» للمعرفة.

أما الموضوعات الأساسية التي تدرسها الإبستمولوجيا الاجتماعية فهي:

1- الشهادة.

2- الاختلاف، والتنوع، والنسبية المعرفية.

3- إبستمولوجيا العلم.

4- إبستمولوجيا المجموعات.

5- إبستمولوجيا الديمقراطية.

6- إبستمولوجيا التربية.

7- الدليل في القانون.

2- خلفية تاريخية

إن المتأمل في تاريخ الفلسفة الغربية لا يجد سوى علامات قليلة على الإبستمولوجيا الاجتماعية ترد غالبا إلى أفلاطون في الجمهورية من خلال التأمل في تقييم الجهد الإدراكي، وفي خارميدس إشارة لإبستمولوجيا شهادة الخبير. وفي الفلسفة الحديثة معالجة لبعض الموضوعات التي نصنفها اليوم في الإبستمولوجيا الاجتماعية مثل مناقشة هيوم وريد للشهادة. ولكن هذه المعالجات المتفرقة لم تشكل مبحثا كاملا، حتى ظهرت محاولات لنقد الإبستمولوجيا التقليدية عند مل وبيرس وديوي وفتجنشتين وكواين وكون. خذ بيرس، مثلا، تجد أن اكتساب المعرفة في رأيه ليس مسألة فردية وإنما مسألة اجتماعية تلتقي فيها أمزجة الباحثين، بعد تنقيتها على رأي واحد. وما دام اكتساب المعرفة يعد عملا جماعيا، فإن قبول سلطة العلماء الآخرين أمر لا مندوحة عنه، اللهم إلا إذا ساورنا الشك الحقيقي فيها. فهناك ثقة متبادلة بين العلماء على نحو من الأنحاء. وإن شئت عبارة واحدة تلخص لك فكرة بيرس في اكتساب المعرفة فهاك هي: الجماعة هي مركز الصدق وليس الفرد(1). the community and not the individual is the locus of truth.

وجاءت محاولة أخرى لنقد وتعديل الإبستمولوجيا التقليدية على يد كواين في صورة المذهب الطبيعي كما عبر عنه في بحثه «الإبستمولوجيا متطبعة». وأوضح أنه يجب على الإبستمولوجيين العناية بالشروط الواقعية، بدلا من المثالية، لإنتاج المعرفة. غير أنه ركز على الإنتاج السيكولوجي للمعرفة وتجاهل الإنتاج الاجتماعي وعلم اجتماع المعرفة، وكان ذلك على أساس أن الإبستمولوجيا تعد فصلا من علم النفس. كما أوضحنا في الفصل السابق.

وفى النصف الثاني من القرن العشرين حاول فلاسفة ومنظرون تشكيل حركات مناهضة للإبستمولوجيا التقليدية. ورغم أن هؤلاء الكتّاب لم يستخدموا بداية تعبير الإبستمولوجيا الاجتماعية، فإن الاتجاه الاجتماعي لفكرهم هو الذي جعل التعبير ملائما لعملهم. وفي ستينيات وسبعينيات القرن الماضي كان هناك تقارب بين هؤلاء المفكرين الذين هاجموا فكرة الصدق

والموضوعية، وهي مجموعة اكتسبت نفوذا قويا في المجتمع الأكاديمى. ومن هؤلاء توماس كون، وأعضاء «البرنامج القوي» في علم اجتماع العلم. وسعى هؤلاء الكتّاب إلى استبدال النماذج السياسية واللاعقلانية للشؤون المعرفية بالمداخل العقلانية للعلم والفاعليات الفكرية الأخرى. واعترض أكثرهم على معقولية مفهوم الصدق أو اعترضوا على ملاءمة اكتساب الصدق. وفي الدراسة الاجتماعية للعلم رفض برونو لاتور وستيف وولجر أفكار الصدق أو الواقعة كما تم فهمها بطريقة تقليدية. وحاولا إثبات أن الوقائع المسماة هكذا لا يكتشفها العلم أو يكشفها وإنما الصواب أنها «تبني» أو «تكون» أو «تلفق» عندما تصبح العبارات العلمية مقبولة. لا يوجد هدف يتجاوز الخطاب. تنظيم الخطاب هو الهدف. ولما كان الخطاب ظاهرة اجتماعية، فإن ما يقولونه في الواقع هو إن الوقائع يتعين استبعادها لصالح الظواهر الاجتماعية (والسؤال عما إذا كانت الوقائع الاجتماعية يجب استبعادها أيضا لم يطرحه هؤلاء بوضوح)(2).

ودفعت النتائج الشكية والنسبية التي انتهى إليها علماء اجتماع العلم بعض الإبستمولوجيين الطبيعيين في فلسفة العلم مثل رونالد جيير، ولاري لودان، وفيليب كتشر، وبول تاجارد إلى أن يأخذوا تقارير التغير العلمي مأخذ الجد ويستخرجوا نتائجهم الإبستمولوجية الخاصة.

وفى فلسفة اللغة وفلسفة العقل في أواخر السبعينيات من القرن الماضي اجتنب الفلاسفة النزعة الفردية individualism وقدموا آراء تتسم بالطابع الاجتماعي، وهذا واضح جدا في كتابات هيلاري بتنام وتايلر بيرج.

وبتنام وبيرج من أنصار النزعة الخارجية في فلسفة العقل واللغة. وتأتي النزعة الخارجية externalism بوصفها مقابلة للنزعة الداخلية internalism> . تقول النزعة الداخلية (أو النزعة الفردية) في فلسفة العقل إن مضمون الحالات القصدية مثل الاعتقادات والرغبات الملائم لتفسير السلوك يتحدد كلية عن طريق عوامل داخلية للفرد. ونادى بهذا الرأي في الأصل فودور (الذي تحول بعد ذلك إلى النزعة الخارجية) تحت اسم الأنا وحدية المنهجية methodological solipsism بوصفها المبدأ القائل إن علم النفس المعرفي (والنظرية الحسابية في العقل computational theory of mind) لا بد من أن يشغل نفسه على وجه الحصر بما يدور داخل رؤوس الناس ويتجاهل بيئاتهم الخارجية لأن الحالات الداخلية فقط يمكن أن تسبب السلوك والحالات العقلية الأخرى(3).

ويقدم أنصار النزعة الداخلية آراء منوعة لتأييدها ، تراهم يقترحون، مثلا، أن مضامين أفكارنا الخاصة لا تتحدد إلا عن طريق ما يدور داخل رؤوسنا لأنها إذا لم تكن كذلك، فسيكون من

المستحيل على كل شخص منا أن يعرف عن طريق الاستبطان فقط ما يفكر فيه. ويشيرون أيضا إلى أننا نستطيع أن نتخيل مخا في حوض brain in a vat يغذيه كمبيوتر بمثيرات عصبية، يملك أفكارا واعتقادات كثيرة حول كل أنواع الأشياء حتى وإن لم يصادفها بالفعل. والأمخاخ في الأحواض تجربة فكر في صالح النزعة الداخلية يراد بها إثبات أن المخ الموضوع في حوض وتتم إثارته كهربائيا سوف يملك حياة عقلية كاملة من الأفكار والخبرات بينما لا يدرك أي مدخل من البيئة. ومن ثمّ، إذا كانت مثل هذه الحالات قابلة للتخيل بصورة حقيقية، فلا بد من أن تكون النزعة الخارجية خاطئة(4).

أما النزعة الخارجية في فلسفة العقل فهي وجهة النظر القائلة إن الحالات القصدية لها مضمون واسع broad content أعني مضمون يعتمد من ناحية التكوين على بيئة الفرد. ومن أنصار المضمون الواسع بتنام، وبيرج، وديفيدسون، وأخيرا فودور. وذلك في مقابل المضمون الضيق narrow content وهو المضمون الذي تملكه الحالات القصدية بصورة داخلية وبشكل مستقل عن البيئة الخارجية للفرد ومن أنصار المضمون الضيق فودور، وسيرل، وسيجال، ونيد بلوك. وهو نوع المضمون الذي يشترك فيه ظاهريا أوسكار وأوسكار التوأم في تجربة فكر الأرض التوأم.

هاتان هما النزعتان الداخلية والخارجية في فلسفة العقل، أما في فلسفة اللغة فتسمى النزعة الداخلية الدلالية semantic internalism والنزعة الخارجية الدلالية semantic externalism. تعتمد النزعة الداخلية الدلالية وهي وجهة النظر التقليدية في المعنى على افتراض مؤداه أن معرفة معنى اللفظ هي مجرد كون المرء في حالة نفسية معينة. ويستلزم هذا الافتراض أن الحالة النفسية للمتكلم تحدد معنى اللفظ الذي يستعمله. وهذه النزعة تحظى بتأييد من فلاسفة مثل جون سيرل، ونيد بلوك، وجيرى فودور، وجبريل سيجال.

أما النزعة الخارجية الدلالية فهي وجهة النظر القائلة إن معاني الألفاظ لا تحددها تحديدا كاملا عوامل داخلية للمتكلم، وإنما تؤدى البيئة الخارجية دورا في تحديد المعنى. وتأتي النزعة الخارجية الدلالية في صورتين. فأما الأولى فترتبط بألفاظ النوع الطبيعي natural kind terms مثل «ماء» و«نمر» و«ألمنيوم»، وهي كلمات دالة على أنواع الشيء الموجود في الطبيعة. وتسمى النزعة الخارجية للنوع الطبيعي natural kind externalism أو النزعة الخارجية الفيزيائية physical externalism . وأبرز الأمثلة لها تجربة فكر الأرض التوأم twin earth thought experiment عند هيلاري بتنام. وأما الصورة الثانية فهي النزعة الخارجية المرتبطة بالنوع الطبيعي وغير الطبيعي مثل منضدة وكمبيوتر، وأخص ما تمتاز به هذه النزعة

هو السمة الاجتماعية، ولذلك تسمى النزعة الخارجية الاجتماعية social externalism وأبرز الأمثلة لها حجة التهاب المفاصل arthritis argument التي قدمها تايلر بيرج.

بمقتضى أي شيء يملك لفظ «ماء» أو«نمر» أو«ألمنيوم» ما يملكه من معنى؟ الجواب عند صاحب النزعة الخارجية الدلالية أن هذه المعاني تحددها في جانب على الأقل جوانب في العالم الخارجي. يستخدم بتنام فكرة الأرض التوأم في تجربة الفكر ليثبت أن معنى لفظ «ماء» يتحدد جزئيا عن طريق وقائع في العالم.

تخيل كوكبا مطابقا تقريبا للأرض وليكن اسمه الأرض التوأم. والناس الذين يعيشون على الأرض لهم نسخ مطابقة من الناحية الفيزيائية والبيولوجية والنفسية تعيش على الأرض. والأرض التوأم تشبه أرضنا في جمع الجوانب ما عدا جانب واحد:

إحدى خصوصيات الأرض التوأم أن السائل المسمى «ماء» ليس يد2أ، وإنما سائل مختلف صيغته الكيميائية معقدة وطويلة جدا. وسوف أختصر هذه الصيغة ببساطة على أنها XYZ.[5].

ومع ذلك كل الخواص التي يمكن ملاحظتها في يد2أ موجودة في XYZ أو قل الماء التوأم. فالماء التوأم مادة عديمة اللون، عديمة الرائحة، توجد في الأنهار والبحيرات والبحار، وتسقط من السماء على هيئة مطر، ويستخدمها الناس في الشرب. والآن يدفعنا بتنام إلى أن نتخيل فترة 1750 عندما لم يكن لدى السكان على الأرض أو الأرض التوأم أية معرفة بالكيمياء وأنهم بذلك غير قادرين على إدراك أن الماء التوأم له تركيب كيميائي مختلف عن الماء.

والآن تخيل اثنين من المتكلمين هما أوسكار على الأرض وأوسكار التوأم على الأرض التوأم. وكل واحد منهما نسخة دقيقة من الآخر. يفكر أحدهما في الماء عندما يشاهد يد2أ، ويفكر الآخر في الماء عندما يشاهد XYZ. ولفظ الماء الذي يستخدمه أوسكار على الأرض يختلف في المعنى عن اللفظ الذي يستخدمه توأمه على الأرض التوأم رغم كونهما شخصين متطابقين نفسيا. ويشترك أوسكار وأوسكار التوأم في حالات نفسية بمقتضى الاشتراك في اعتقادات حول ما يسميه كل منهما «ماء». وينسبان إلى الماء الأوصاف نفسها التي أشرنا إليها. ولكن لفظ الماء عند كل منهما له ماصدق مختلف عن الآخر والسبب هو أنهما يقيمان في بيئتين فيزيائيتين مختلفتين، حيث يكون للسائل المسمى ماء على الأرض تركيب كيميائي هو يد2أ، على حين يكون له تركيب كيميائي مختلف على الأرض التوأم هو XYZ. وعندما يستعمل أوسكار لفظ «ماء» يشير إلى يد2أ، وعندما يستعمل أوسكار التوأم لفظ «ماء» يشير إلى XYZ. وما دام اللفظان يشيران إلى شيئين مختلفين، فإن أوسكار وأوسكار التوأم يعنيان شيئين مختلفين عندما يستعملان اللفظ. إذن «المعاني ليست فقط في الرأس»[6].

تثبت هذه التجربة الفكرية أن معنى لفظ النوع الطبيعي مثل «ماء» يتحدد عن طريق مضمونه الواسع أو العلاقي الذي يتحدد عن طريق علاقة الفرد ببيئته. ومن ثمّ ينبغى أن نتخلى عن التفكير في أن الحالة السيكولوجية لمتكلم تحدد معنى اللفظ الذي يستعمله. ويتعين على المتكلم فهم الظاهرة اللغوية الاجتماعية بدلا من الاقتصار على الجانب الخاص والفردى. وفكرة بتنام عن تقسيم العمل اللغوي division of linguistic labour توحى لنا بأن المعاني لا بد من أن تكون معروفة على نحو ضمني (أو مرتبطة بالكلمات والجمل الملائمة) من جانب كل متكلم يعد متمكنا تماما من استعمال اللغة. ويجوز أن يسمى هذا قيد العمومية: إنه يشترط أن المعاني لا بد من أن تكون عامة(7).

وجاء تايلر بيرج ليوسع النتيجة التي انتهى إليها بتنام، وجاء هذا التوسيع بطريقة ثلاثية: أولا، إذا كان المضمون اللغوي متشخص بصورة خارجية، فكذلك يكون المضمون العقلي. وبالفعل إذا كانت الحالات العقلية نفسها تتشخص جزئيا عن طريق مضامينها، فإن كون المرء في حالة اعتقاد مع هذا المضمون يكون مشخصا بصورة خارجية أيضا. ثانيا، لا يعتمد المضمون العقلي على وقائع فيزيائية حول البيئة الخارجية فقط، وإنما يعتمد أيضا على وقائع اجتماعية حول الطريقة التي تستخدم بها اللغة استخداما اصطلاحيا في الجماعة اللغوية. ثالثا، ليس فقط ألفاظ النوع الطبيعي هي التي يتم تشخيصها خارجيا، وإنما مضمون ألفاظ النوع غير الطبيعي أيضا(8).

يمكن أن تتخذ النزعة الخارجية الدلالية صورة فيزيائية أو صورة اجتماعية، وذلك اعتمادا على نوع العوامل البيئية التي تبرز في تحديد المعنى الدلالي. ويمكن أن تتخذ الصورتين معا. وفقا للنزعة الخارجية الفيزيائية، تتحدد معاني المنطوقات ومضامين الأفكار جزئيا عن طريق عوامل تنتمي إلى البيئة الفيزيائية للمتكلمين والمفكرين. وتبعا للنزعة الخارجية الاجتماعية، تتحدد معاني المنطوقات ومضامين الأفكار جزئيا عن طريق عوامل تنتمي إلى البيئة الاجتماعية للمتكلمين والمفكرين. وتضم النزعة الخارجية عند ديفيدسون الصورتين الفيزيائية والاجتماعية معا. ويسمي ديفيدسون رؤيته للنزعة الخارجية الفيزيائية بالنزعة الخارجية المتعلقة بالإدراك الحسي perceptual externalism وتعتمد هذه النزعة على فكرة مفادها أن مضامين أفكارنا وأقوالنا تتحدد جزئيا عن طريق تاريخ التفاعلات السببية مع البيئة(9).

وفي إطار نقد الإبستمولوجيا في فترة الثمانينيات من القرن الماضي، قدم الفيلسوف الأمريكي رتشارد رورتي كتابا مؤثرا ليس في الفلسفة وحدها وإنما في العلوم الإنسانية أيضا، ألا وهو الفلسفة ومرآة الطبيعة. وتأثر فيه تأثرا واضحا ببعض الفلاسفة الذين انتقدوا الإبستمولوجيا التقليدية مثل كواين وسيلرز وكون وغيرهم، وتأثر كذلك بعلم اجتماع المعرفة العلمية وفلسفة التأويل.

وأراد رورتي لهذا الكتاب أن يكون علاجيا أحرى من أن يكون إنشائيا، بمعنى أنه لا يقترح حلولا للمشكلات التي يناقشها وإنما يهدف إلى بيان أنها باطلة على أساس أنها تقوم على افتراضات خاطئة. وارتكز الكتاب على جملة من الأفكار تجسد هذا الجانب العلاجي أو السلبي، يعنيني منها الآن ما يلي:

1- العقل ليس مرآة للطبيعة، والمعرفة ليست تمثيلا تعكسه مرآة العقل.

2- التسويغ الإبستمولوجي ليس توقيرا للأسس المعصومة من الخطأ، والصدق ليس تناظرا مع الواقع.

3- الفلسفة ليست نظرية عامة في التمثيل، وإنما هي «تنوير» يتجلى في «محادثة» تقوم بدور مهم في النقد الثقافي. وهذه المحادثة غير محددة وقابلة للتعديل وتجري بين فروع المعرفة.

تنظر الفلسفة باعتبارها فرعا معرفيا إلى ذاتها على أنها محاولة لضمان دعاوى المعرفة التي يضعها العلم والأخلاق والفن والدين، أو محاولة لكشف زيف هذه الدعاوى. وجرى الزعم بأن الفلسفة تفعل ذلك على أساس فهمها الخاص لطبيعة المعرفة وطبيعة العقل(10).

الفهم الذي تقدمه الفلسفة لطبيعة المعرفة يأتي في صورتين:

الصورة الأولى هي إدراك ماهية المعرفة، والمعرفة هنا هي التمثيل الدقيق للواقع أو بعبارة رورتي «أن تعرف هو أن تمثل تمثيلا دقيقا ما هو خارج العقل»(11).

To know is to represent accurately what is outside the mind.

الصورة الثانية هي إدراك المعايير الملائمة لتحديد التمثيل الدقيق وتمييزه من التمثيل غير الدقيق.

والفهم الذي تقدمه الفلسفة لطبيعة العقل يأتي في صورتين أيضا:

الصورة الأولى هي فهم طبيعة العقل نفسه، والعقل هنا هو مرآة تحتوى على تمثيلات دقيقة تنجح في تمثيل الواقع وتمثيلات غير دقيقة تخفق في تمثيل الواقع.

وتتعلق الصورة الثانية بأصل التمثيلات التي توجد في العقل، وكيفية تكوينها. وفيما يخص أصل التمثيلات، تختلف آراء الفلاسفة؛ فهناك من يرى أنها انطباعات حسية sense impressions وهناك من يرى أنها أفكار فطرية innate ideas. والسؤال المتعلق بكيفية تكوينها هو: كيف يبني العقل هذه التمثيلات؟ وإذا كان الفلاسفة يختلفون في أصل التمثيلات فإنهم يختلفون أيضا في فهم العقل لها. يرى التجريبيون أن العقل يعكس الواقع بطريقة سلبية لأن الواقع هو الذي يطبع نفسه على العقل، على حين يرى المثاليون أن العقل يشكل الواقع تشكيلا فعالا من خلال أفكاره وتصوراته ومقولاته.

وأنت ترى إذن أن الفلسفة تقدم فهما لطبيعة العقل، وفهما لطبيعة المعرفة، وفهما لذاتها باعتبارها محاولة لضمان المعرفة. فالعقل مرآة، والمعرفة دقة التمثيل في العقل، ومهمة الفلسفة هي الحصول على تمثيل دقيق، ومن ثمّ تكون أساسية بالنسبة لبقية الثقافة.

ولكن رورتي ينكر كل هذا أشد الإنكار. وفي ذلك يقول:

الصورة التي تأسر الفلسفة التقليدية هي صورة العقل بوصفه مرآة ضخمة تتضمن تمثيلات متنوعة - بعضها دقيق وبعضها ليس دقيقا - وقابلة للدراسة عن طريق مناهج خالصة غير تجريبية. ومن غير فكرة العقل بوصفه مرآة، فإن فكرة المعرفة بوصفها دقة التمثيل لا تقترح نفسها. ومن غير هذه الفكرة الأخيرة، فإن الخطة المشتركة بين ديكارت وكانط - وهي الحصول على تمثيلات دقيقة كأشد ما تكون الدقة عن طريق فحص المرآة وإصلاحها وصقلها إذا جاز التعبير - لن تكون معقولة»(12).

انتقد رورتي نزعة الأسس في الإبستمولوجيا الحديثة في صورها التجريبية والعقلية واللغوية(13)، وكانت الغاية التي أرادها من هذا النقد هي الاعتراض على الفكرة القائلة إن الإبستمولوجيا كما تجسدها هذه الصور هي جوهر الفلسفة. ومن أراد الغاية فقد أراد الوسيلة، وكانت الوسيلة هي الاستعانة بنقد كواين للتمييز بين الممكن والضروري، ونقد سلرز للتمييز بين المعطى للعقل والمضاف عن طريق العقل. ورغم أن كواين وسلرز لم يشر أحدهما إلى أنه قد أخذ عن الآخر شيئا، فقد وصلا إلى نتيجة واحدة، أو قل استخلص رورتي منهما هذه النتيجة:

يضع سلرز وكواين الحجة نفسها، الحجة التي تصمد بصورة متساوية ضد تمييز المعطى مقابل اللامعطى وتمييز الضروري مقابل الممكن. والمقدمة الحاسمة في هذه الحجة هي أننا نفهم المعرفة عندما نفهم التسويغ الاجتماعي للاعتقاد، ومن ثمّ لا نحتاج إلى النظر إلى المعرفة على أنها دقة التمثيل(14).

والنتيجة التي يخلص إليها رورتي من نقد سلرز وكواين أو من مقدمة حجتهما هي التصور البراجماتى للمعرفة والذي يقدمه رورتي بديلا عن نزعة التمثيل ونزعة الأسس. ويعتمد التصور البراجماتى للمعرفة على ما يفعله الناس في ممارساتهم الاجتماعية عند التعامل بنجاح مع العالم، ومن ثمّ تصبح المعرفة ممارسة اجتماعية بدلا من أن تكون تمثيلا دقيقا للطبيعة.

إذا نظرنا إلى المعرفة بوصفها مسألة محادثة، ومسألة ممارسة اجتماعية، بدلا من النظر إليها بوصفها محاولة لعكس الطبيعة، فلن نتصور على الأرجح ما بعد ممارسة metapractice تكون نقدا لكل الصور الممكنة من الممارسة الاجتماعية(15).

وصور رورتي الفلسفة الغربية منذ أفلاطون على أنها تنظر إلى نفسها باعتبارها ما بعد ممارسة. فكل الثقافة ممارسة من المستوى الأول، والفلسفة التقليدية تعتبر نفسها ممارسة من المستوى الثاني، فهي الإطار الدائم لهذه الثقافة وهي المحكمة التي تفصل في قضاياها. وأراد رورتي من التصور البراجماتي للمعرفة أن تتوقف الفلسفة عن هذا طالما أنه لا يوجد هدف في رؤية المعرفة على أنها شيء أكثر من محادثة وممارسة اجتماعية.

انظر إلى حالة المعرفة، تجد أنني لكي أعرف شيئا، لا بد من أن أعتقد، ولابد من أن يكون الاعتقاد مسوغا. والاعتقاد والتسويغ شرطان ضروريان للمعرفة ولكنهما لا يكفيان. والتسويغ في رأى رورتي يعنى أننى أستطيع أن أقول شيئا ما يجعل الاعتقاد مقبولا لدى أقرانى أو الجماعة اللغوية التي أنا عضو فيها. خذ مثلا، لو قلت لأحد أصدقائى قبل الذهاب إلى الجامعة: «إنها تمطر في القاهرة». وسألنى كيف عرفت؟ وجاء جوابي: «لقد سمعت ذلك في الراديو«. ورد قائلا: «إذن سوف نرتدي الملابس الثقيلة وأغطية الرأس». في هذا المثال البسيط ترى اعتقادي قضية أسوغها لصديقي عن طريق ذكر قضية ثانية، فيقبل القضية الثانية ويعتبر أنها تؤيد اعتقادي تأييدا ملائما. وإذا لم يقبل القضية الثانية، فسوف أذكر له ثالثة ورابعة وهَلُمَّ جَرّا، حتى نصل إلى اتفاق.

فأنت ترى إلى الآن أن التسويغ يعني أن تكون قادرا على تقديم الأسباب الجيدة للاعتقاد والتى تتمثل في قضايا مؤيدة للاعتقاد تأييدا كافيا. وتقديم الأسباب بهذه الصورة ممارسة اجتماعية. وترى أيضا أن الجماعة الإبستمولوجية هي التي تضع القواعد التي تحدد ما عسى أن تكون الأسباب الجيدة للاعتقاد، وما عسى أن يكون التأييد الكافي له.

يقول رورتي: «التسويغ ليس مسألة علاقة خاصة بين الأفكار (أو الكلمات) والأشياء، وإنما هو مسألة محادثة وممارسة اجتماعية»(16). ويسمى هذا المفهوم البراجماتي للمعرفة باسم السلوكية الإبستمولوجية epistemological behaviorism. «وتفسير العقلانية والسلطة الإبستمولوجية عن طريق

الرجوع إلى ما يجيز لنا المجتمع أن نقوله، بدلا من تفسير الأخير عن طريق الأول، هو جوهر ما سوف أسميه «السلوكية الإبستمولوجية»(17).

وتختلف السلوكية الإبستمولوجية مع الإبستمولوجيا الحديثة في صورتها التجريبية أو صورتها العقلية، وينشأ هذا الاختلاف من تصورها للتسويغ باعتباره ممارسة اجتماعية لتقديم الأسباب الجيدة للاعتقاد. ولا يعتمد السبب الجيد على امتلاك خبرة حسية كما هو الحال مع الإدراك الحسي في الإبستمولوجيا التجريبية، ولا يعتمد أيضا على خبرة مفهومية كما هو الحال مع الاستبصار المفهومي في الإبستمولوجيا العقلية.

صحيح أن مصطلح الإبستمولوجيا الاجتماعية يؤرخ له من منتصف القرن العشرين، ولكن العمل الفعلي والمنهجي بدأ في اكتوبر من عام 1987 مع ظهور عدد خاص من مجلة Synthese قام بتحريره فريدريك شميت. وفي هذا العدد كتب ألفين جولدمان مقال «أسس المعارف الاجتماعية»(18) دافع فيه عن تناول حقيقي موجه بالصدق للتقييم المعرفي الاجتماعي. وفي العدد نفسه كتب ستيف فولر مقال «في تنظيم ما هو معروف: طريق إلى الإبستمولوجيا الاجتماعية»(19). انتقد فيه الإبستمولوجيا التقليدية. وفي تقديم هذا العدد قارن شميت بإيجاز بين طريقة جولدمان وطريقة فولر: «يستكشف ألفين جولدمان الصورة الأساسية للإبستمولوجيا الاجتماعية بوصفها مجالا ربما يتمم الإبستمولوجيا الفردية. ويحاول البرهنة على تناول موجه بالصدق ضد النسبية، ونزعة الإجماع، ونزعة الخبير. وعلى العكس، يجادل ستيف فولر بأن الإبستمولوجيا الاجتماعية يجب أن تحل محل الإبستمولوجيا الفردية... ويظهر ملائمة علم اجتماع العلم للإبستمولوجيا الاجتماعية»(20).

3- فروع الإبستمولوجيا الاجتماعية

يمكن تقسيم الإبستمولوجيا الاجتماعية إلى ثلاثة فروع هى:

1- الإبستمولوجيا الاجتماعية بين الشخصية.

2- الإبستمولوجيا الاجتماعية الجماعية.

3- الإبستمولوجيا الاجتماعية المؤسسية.

وقد يسلك بعض الفلاسفة طرقا قريبة من تقسيمي السابق، وإن كانت بألفاظ مغايرة بعض الشيء. يضع جولدمان في كتاب مشترك مع ماثيو ماكجراث الفروع الثلاثة على النحو التالي:

1- التقييم الإبستمولوجي لأحكام اعتقادية من فاعلين أفراد عن طريق مصادر اجتماعية.

2- التقييم الإبستمولوجي لأحكام اعتقادية من فاعلين جماعيين.

3- التحليل الإبستمولوجي للجوانب المعلوماتية للمؤسسات والأنظمة والشبكات الاجتماعية.

تنسب الإبستمولوجيا التقليدية المعرفة إلى الذات العارفة الفردية، ومعنى هذا أنها تركز على الفاعلين الأفراد وحالاتهم أو مواقفهم الاعتقادية doxastic attitudes. والمواقف الاعتقادية فرع من المواقف القضوية propositional attitudes. ومعرفة أن بوصفها موقفا قضويا هي علاقة بين الفرد س والقضية ق، بحيث أن (1) س يعتقد أن ق. و(2) ق صادقة، و(3) س مسوغ بالنسبة إلى ق. ويكون س مسوغا بالنسبة إلى ق إذا استطاع س أن يثبت بأدلة مادية أو عقلية أن ق، أو إذا كانت ق واضحة بالنسبة إلى س، أو إذا أدرك س على نحو موثوق أن ق. وبالإضافة إلى التسويغ، يمكن تقييم الموقف الاعتقادي بتقييمات أخرى. فالموقف الاعتقادي يمكن تقييمه بوصفه صحيحا أو خاطئا، ودقيقا أو غير دقيق، وعقلانيا أو لا عقلاني، ونحو ذلك.

وأدركت قلة من الفلاسفة المحدثين وكثير من المعاصرين أن الفاعلية الإبستمولوجية في كثير من جوانب الحياة لا تكون فردية، وإنما يؤسس الفاعل قراره الاعتقادي على «الدليل الاجتماعي». والمراد بالدليل الاجتماعي هو الدليل المتعلق بأقوال الآخرين وأفعالهم وتقاريرهم. وفي هذه الحالة تعتمد معرفتنا على شهادة الآخرين. ويكون س مسوغا في الاعتقاد بصدق ق إذا علم س أن ق من شهادة شخص آخر أو آخرين. تأمل القضية «مر محصل الكهرباء على منزل محمد». في الإبستمولوجيا التقليدية يكون محمد مسوغا في هذه القضية إذا كان يملك دليلا حسيا على ذلك.ولكن إذا لم يشاهد محمد محصل الكهرباء أمام منزله لأنه كان خارج المنزل وقت مروره، فربما لا يزال وفقا - للإبستمولوجيا الاجتماعية - مسوغا في اعتقاده بهذه القضية استنادا إلى دليل آخر هو الدليل الاجتماعي، الذي يتمثل في أن جاره يخبره بذلك. وفي المحكمة يمكن للقاضي أن يثق في شهادة شاهدين يتفقان على واقعة معينة على نحو مستقل. وفي التحكيم العلمي يمكن أن تطمئن لجنة علمية إلى رأي محكمين معروفين بالنزاهة والموضوعية وتستبعد رأيا ثالثا يخالفهما تماما، ومن ثمّ تلجأ إلى محكم رابع بدلا من المحكم الثالث فقط.

وهكذا يتضمن الفرع الأول من الإبستمولوجيا الاجتماعية اثنين من الموضوعات المهمة هما: (1) مشكلة التسويغ القائم على الشهادة، و (2) مشكلة خلاف الأنداد.

إذا كان الفرع الأول من الإبستمولوجيا الاجتماعية يركز على تقييم اعتقادات الفاعل الفرد حيث يستخدم الدليل الاجتماعي، فإن الفرع الثاني يركز على تقييم اعتقادات الفاعل الجماعي. وتكون المعرفة اجتماعية في هذه الحالة لأن الفاعل الاعتقادي كائن اجتماعي أو جماعى. وهذا الكائن الجماعي يملك مواقف اعتقادية مناظرة للمواقف التي يملكها الأفراد.

والشيء المحقق أننا نتكلم في حياتنا عن الفاعلين الجماعيين، فنقول «اجتمعت اللجنة وقررت ...»، و«حكمت المحكمة ...»، و«أصدرت الحكومة القرارات التالية ...». وما دمنا نعترف بهذه المواقف الاعتقادية لجماعات منوعة، فإن الفرع الثاني يثير أسئلة إبستمولوجية من قبيل: هل تملك مجموعات من الأفراد أو المؤسسات معرفة؟ وهل المعرفة الجماعية مجرد حصيلة لمعرفة أعضاء المجموعة أم أنها تتضمن أكثر من ذلك؟

ثم يأتي الفرع الثالث والأخير من الإبستمولوجيا الاجتماعية ليركز على التنظيم الاجتماعي للجهد المعرفي في المؤسسات والأنظمة الاجتماعية. على سبيل المثال، ربما تضع مؤسسة اجتماعية نظاما من المكافآت أو العقوبات لدفع العاملين فيها إلى العمل بطرق معينة بدلا من العمل بطرق أخرى. وهنا تظهر أسئلة الفرع الثالث مثل : كيف ينبغي توزيع المهام المعرفية والمسؤوليات والامتيازات بين العارفين؟ ما أفضل أنواع الأنظمة أو الممارسات ؟ في العلم، كيف يعمل نظام مكافأة معين على دفع العلماء إلى إنجاز معرفة جديدة؟ وفي القضاء، كيف يولد نظام محاكمة معين أحكاما أكثر دقة من نظام آخر؟ وكيف يتم تحديد الخبراء الملائمين في العلم والقضاء والمؤسسات الأخرى؟ وتكشف هذه الأسئلة وغيرها عن تداخل بين موضوعات الإبستمولوجيا الاجتماعية والإبستمولوجيا التطبيقية.

تناقش الإبستمولوجيا مصادر المعرفة، والمصادر النموذجية في الإبستمولوجيا التقليدية الفردية هي الإدراك الحسي perception، والاستبطان introspection، والذاكرة memory، والاستدلال الاستنباطي deductive inference والاستقرائي inductive، ونحو ذلك. وتضيف الإبستمولوجيا الاجتماعية مصدرا آخر هو الشهادة testimony. والشهادة هي المعلومات أو الدليل الذي نحصل عليه من عبارات الآخرين وأفعالهم. ولن يجادل أحد في أن معرفتنا في جانب كبير تعتمد على كلمة الآخرين، ومن ثمّ على الشهادة. ورغم أن الشهادة تؤدي دورا مهما في حياتنا، فإنها لم تحظ من الإبستمولوجيين إلا بعناية ضئيلة، وربما يعود ذلك إلى أنها عرضة للخطأ شأنها في ذلك شأن الذاكرة، وبذلك تمثل الحد الأدنى من الثقة.

ويمكن أن نميز بين مصادر المعرفة الأساسية basic sources وغير الأساسية أو المشتقة (non-basic (derived. وإذا كنا نعتبر الإدراك الحسي مصدرا أساسيا، فما عسى أن يكون

وضع الشهادة؟ الجواب عند هيوم أن الشهادة ليست مصدرا أساسيا للدليل أو التسويغ، لأن التسويغ القائم على الشهادة لا بد من أن يستمد من مصادر أخرى للدليل مثل الإدراك الحسي أو الذاكرة. ونحن نواجه على طول الحياة مناسبات يخبرنا فيها الناس بأشياء نتحقق منها بالإدراك الحسي ونجد أنها صادقة، ثم نواجه مناسبات جديدة مع شهادة أخرى، فنتذكر المناسبات السابقة ونستدل بالاستقراء أن هذه الشهادة الجديدة من المرجح أن تكون صادقة أيضا. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، فقل: «تمنحنا الشهادة اعتقادا مسوغا ... ليس لأنها تضيء بذاتها، وإنما لأنها غالبا ما تكشف صدقها عن طريق أضوائنا الأخرى»(22).

فالاعتقادات القائمة على الشهادة في حاجة إلى أن ترد في آخر الأمر إلى اعتقادات لا تقوم على شهادة، مثل الاعتقادات المتعلقة بالملاحظة. رغم أنه لا توجد علاقة سببية بين شهادة المرء بأن ق، وكون ق صادقة، فإننا قد اعتدنا على المطابقة بينهما في رأي هيوم: «السبب في أننا نضع أية ثقة في الشهود والمؤرخين، لا يستمد من أي ارتباط، ندركه بداهة، بين الشهادة والواقع، وإنما لأننا اعتدنا على إيجاد مطابقة بينهما»(23).

وتسمى هذه الوجهة من النظر بالنزعة الردية reductionism لأنها ترد القوة التسويغية للشهادة إلى قوة تسويغية مشتركة للإدراك الحسي، والذاكرة، والاستدلال الاستقرائي.

وتفهم النزعة الردية للشهادة بطريقتين. الأولى هي النزعة الردية العالمية global، وتقول إن السامع يكون مسوغا في قبول الشهادة من آخر إذا وفقط إذا كانت لديه أسباب إيجابية ليست قائمة على الشهادة للاعتقاد في أن الشهادة موثوقة بصفة عامة، أعني موثوقة عند كل المتكلمين. والطريقة الثانية هي النزعة الردية المحلية local، وتقول إن السامع يكون مسوغا في قبول الشهادة من متكلم معين فقط إذا كانت لديه أسباب إيجابية ليست قائمة على الشهادة للاعتقاد في أن شهادة المتكلم الحالية موثوقة(24).

ولكن الاحتكام الاستدلالي إلى الموثوقية العامة للشهادة يمثل عقبة أمام النزعة الردية العالمية. ذلك بأن أساس الملاحظة عندنا صغير ومحدود للغاية بحيث لا يسمح باستيفاء مطلب الردية العالمية. لم يقم معظمنا بجولة حول العالم، ولم يشاهد جباله وأنهاره وبحاره، ومعظمنا ليس متخصصا في كيفية عمل أعضاء الجسم وكيف تمرض وكيف تعالج، وقل مثل ذلك عن مجالات أخرى. ولم يكن غريبا أن يقرر كودي «يبدو من المحال أننا، بشكل فردى، قد فعلنا أي شيء مثل مقدار العمل الميدانى الذي تتطلبه الردية<... كثير منا لم يشاهد طفلا مولودا أبدا، ولم يفحص

معظمنا الدورة الدموية ولا الجغرافيا الفعلية للعالم ... ولا العدد الكبير من الملاحظات الأخرى التي يبدو أن الردية تتطلبها»(24).

ونظرا للصعوبات التي واجهت الردية العالمية، جاءت الردية المحلية بديلا عنها. ولا تتطلب الردية المحلية أن يكون السامع مسوغا في الاعتقاد بأن الشهادة موثوقة بصفة عامة، وإنما تتطلب فقط أن يكون السامع مسوغا في الاعتقاد بأن المتكلم المحدد صاحب الشهادة الحالية يكون موثوقا. وأنت تلاحظ معي أن الردية المحلية تشترط مطلبا ضعيفا مقارنة بالردية العالمية. ومهما يكن من أمر، فإن النزعة الردية في صورتها العالمية أو المحلية تجد صعوبة في استيفاء شرطها ، والمثال البسيط على ذلك هو أن الأطفال غير قادرين على استيفاء هذا الشرط سواء أكان قويا أم ضعيفا.

ولذلك يفضل كثير من الإبستمولوجيين نزعة غير ردية حول الشهادة. يرى تايلر بيرج أن الشخص يكون له الحق لأول وهلة في قبول تقرير شخص آخر، ما دام لا يملك ضده دليلا للإلغاء(26). ومعنى هذا أن السامع ليس في حاجة إلى دليل إيجابي مستقل سواء أكان ذلك بالنسبة إلى الثقة العامة في الشهادة أم كان بالنسبة إلى الثقة في متكلم بعينه. ويكون السامع مسوغا في شهادة آخر ما لم يتم إلغاء الشهادة بدليل مستقل.

4- الجماعة العلمية بوصفها فاعلا إبستمولوجيا اجتماعيا

بعد أن أحرز العلم تقدما مشهودا في مجالات كثيرة، نظر الفلاسفة وعلماء اجتماع العلم في بنيته الإبستمولوجية وبنيته الاجتماعية، ووجدوا أن أخص ما تمتاز به البنية الاجتماعية للعلم أنه فاعلية تعاونية يشترك فيها جماعة من الباحثين، تنتج صورة من المعرفة الاجتماعية موضوعها الملائم هو الجماعة العلمية scientific community. والتقرير المؤسسي عن المعرفة العلمية يتلخص في الصيغة القائلة:

تنتمي القضية ق إلى المعرفة العلمية في وقت ت = تقبل الجماعة العلمية في وقت ت ق بوصفها صادقة.

ولا يعمل العلماء في عزلة وإنما يعملون بوصفهم أعضاء في شبكات تضرب بجذورها في الماضي. وحتى نيوتن المتوحد لم يكن عبقريا منعزلا. وفي الحقيقة نعرف من يوميات صمويل بيبس أن أفكاره، ومشكلاته بصورة أساسية، نوقشت في جماعة (دائرة) بيبس. ولكن زملاء نيوتن لم يشاركوه في اهتماماته، ودع عنك رؤيته الكبرى، وحالت وحدويته [القول بوحدانية الله في المسيحية في مقابل الثالوث] دون أن يكون له طلاب. وحتى وقت قريب كانت معظم المشروعات

البحثية تتضمن باحثا واحدا يساعده قلة من المعاونين الذين يتم الاعتراف بإسهاماتهم في نهاية التقرير. ومنذ حوالي عام 1950، كان المشروع البحثي النموذجي يتضمن الباحث الرئيس بالإضافة إلى قلة من المعاونين، يكونون في العادة من طلابه في الدكتوراه أو من الدارسين لما بعد الدكتوراه، وكان يتم الاعتراف بهم جميعا بوصفهم معاونين ويمنحون تقديرا متساويا(27).

ونمت فرق البحث في فيزياء الجسيمات التجريبية، والفيزياء الفلكية، وعلم الوراثة، والبحث الطبي لتشمل مائة أو أكثر من الباحثين. وتجد من حين إلى آخر أن المقالة العلمية يوقع عليها مائة أوحتى ألف باحث إلى درجة أن قائمة أسمائهم المرتبة أبجديا تشغل صفحة كاملة من مجلة علمية. هذا النوع من البحث التعاوني يسمى العلم الكبير، لتمييز اختلافاته عن العلم الصغير الذي كان مسيطرا من قبل، حيث كان الباحث الرئيس يأخذ كل الثقة والسمعة، ويتولى القيام بكل المسؤوليات، بداية من اقتراح المنحة(28).

تتطلب ممارسة العلم إذن فريقا بحثيا. والرقم القياسى للتعاون العلمي تم تسجيله في السابع عشر من أغسطس عام 2017 عند تصادم نجمين نيوترونيين على بعد 30 مليون سنة ضوئية، وأنتج انفجارا قصيرا ولكن كان قويا من الاشعاع الكهرومغناطيسي، ودرسه 3647 عالم فيزيائى فلكي من 953 مؤسسة(29). وهناك رقم آخر يتعلق بكتابة البحث العلمي، ظهر مع مقالة تحمل قائمة بأسماء المؤلفين التي تضم 5145 مؤلف شغلت كتابة أسماؤهم 24 صفحة من 33 صفحة وهي عدد صفحات المقالة!(30).

وعبر الفلاسفة والعلماء عن هذه الفاعلية التعاونية بصور منوعة، لعل أبرزها الصورة التي رسمها فرانسيس بيكون في أطلنطس الجديدة في عام 1627. ويمكن رد مفهوم الجماعة العلمية في صورته المعاصرة إلى مقالات نشرها مايكل بولاني وروبرت مارتن في عام 1942. ولكن هذا المفهوم كان واسعا بحيث جرى النظر إلى الجماعة العلمية بوصفها جمعية من العلماء الموجودين بالفعل في كل مجالات البحث، أو بعبارة أخرى هي «شبكة اتصال وعلاقات اجتماعية بين العلماء العاملين في مجالات معينة أو في جميع المجالات»(31).

أما التصور الضيق لمفهوم الجماعة العلمية فنجده في كتاب توماس كون بنية الثورات العلمية. وتبعا لهذا التصور تتألف الجماعة العلمية من المختصين في تخصص علمي محدد.

ويتألف أي مجتمع علمي من الممارسين لتخصص علمي معين، ويكونون قد مروا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتنشئة المهنية. ويستوعبون خلال هذه العملية الأدب التقني ذاته. ومن المعتاد أن تشكل حدود هذا الأدب المهني المعياري معالم مادة الموضوع العلمي، ونطاق بحثه،

ويصبح لكل مجتمع علمي في العادة مادة دراسية خاصة به. وهناك مدارس في مجالات العلم ومجتمعاته، بمعنى أنها تتناول ذات الموضوع من وجهات نظر متعارضة. بيد أنها هنا ظاهرة شديدة الندرة على عكس ما نلمسه في مجالات البحث الأخرى، وهي دائما في حالة تنافس، وعادة ما تحسم المنافسة بينها وتنتهي سريعا.ونتيجة لذلك يرى أعضاء أي مجتمع علمي أنفسهم كما يراهم غيرهم، في صورة رجال مسؤولين وحدهم وعلى نحو فريد عن متابعة مجموعة من الأهداف المشتركة بينهم، بما في ذلك تدريب من يخلفونهم. والاتصال الفكري بين هذه الجماعات يكون تاما وكاملا ونسبيا، كما تكون أحكامهم بشأن المشروع المهني أحكاما إجماعية نسبيا(32).

وفي العلم المعياري يشترك أعضاء جماعة علمية في نموذج إرشادي paradigm. ويتساءل كون: ما القاسم المشترك بين أعضاء جماعة البحث بحيث يفسر الكمال النسبى للاتصال بينهم على المستوى المهني، والاجماع النسبي في أحكامهم المهنية؟ والجواب لديه هو النموذج. وبعد أن واجه مصطلح النموذج بعض الملاحظات النقدية، اقترح كون مصطلحا آخر هو القالب المبحثي disciplinary matrix . وهو مبحثي لأنه يشير إلى أن الباحثين الإخصائيين يربطهم معا مبحث معرفي ودراسي محدد. وقالب لأنه يتألف من عناصر منتظمة ومختلفة الأنواع، يستلزم كل منها دراسة تفصيلية متخصصة(33).

ويختم كون كتابه بهذه العبارات: «إن المعرفة العلمية مثلها كمثل اللغة، خاصية أصيلة مشتركة بين أعضاء الجماعة، ومن دون ذلك لن تكون شيئا على الإطلاق. ولكي نفهمها سيكون لزاما علينا أن نعرف الخصائص المميزة للجماعات العلمية التي تبتدعها وتفيد منها في التطبيق العملي»(34).

ويمكن النظر إلى العلم أيضا بوصفه فاعلية جماعية على مستوى اجتماعي صغير. معظم العمل في العلم الطبيعي، والطب، وعلم النفس يقوم على أنشطة مجموعات البحث. ويحصل أعضاء هذه المجموعات على رواتبهم من المستخدم نفسه، ويقومون بإجراء التجارب معا، وينشرون تقارير البحث بتأليف مشترك. والتعريفات الاجتماعية الصغيرة تكون مؤسسية بمعنى أنها تحدد الجماعات العلمية بمجموعات من الأشخاص محدودة تاريخيا يعملون في المكان نفسه أو على الأقل يحاولون حل مشكلات البحث نفسها بالاشتراك. وعضوية هذه المجموعات تقبل التعريف غالبا بطريقة غير غامضة. ولكن التعريفات المبحثية الواسعة تكون إشكالية بالفعل. على حين يكون من السهل الاتفاق على أن الرسامين والسياسيين لا يشكلون جماعات علمية، ماذا عن وضع إخصائيين مثل المهندسين والاقتصاديين والمؤرخين؟ وكيف نميز العلم من الفاعليات العلمية الزائفة مثل علم التنجيم؟(35).

يمثل السؤال الأخير ما يعرف بمشكلة التمييز demarcation problem أي تمييز العلم من العلم الزائف. واقترح الفلاسفة لهذا التمييز معايير إبستمولوجية، ومعايير منهجية. تؤكد المعايير الإبستمولوجية على النوع الخاص من المعرفة الذي يفترض بحيث يكون قابلا للإنجاز في العلم. عرف نورمان كامبل في كتاب ما العلم؟ العلم بوصفه «دراسة الأحكام التي يمكن أن نحصل على اتفاق بشأنها». وتؤكد المعايير المنهجية على المناهج المستخدمة في العلم. نظر بوبر إلى الفروض العلمية بوصفها الفروض التي تكون قابلة للتكذيب من حيث المبدأ عن طريق عبارات تتعلق بالملاحظة.

ورغم أن معيار العلمية عند بوبر، أعني قابلية التكذيب، أصبح رائجا تماما، فقد جرت محاولة البرهنة على أنه خاطئ من جميع الجوانب، منطقيا، ومنهجيا، ونفسيا، وتاريخيا(36):

أولا، استعمال بوبر لكلمة نظرية هو استعمال غير متقن لأنه أراد به أن يشمل الفرض ونظرية ملائمة، أعني نسق فرضي - استنباطي. وهذه النقطة مهمة لأنه على حين أن الفرض الواحد يجوز تأييده أو تفنيده عن طريق تجربة حاسمة، لا يمكن تحقيق الشيء نفسه حول نظرية، لأنها فئة غير محدودة من العبارات. وفي هذه الحالة يختبر المرء فقط قلة من الأعضاء المهمين في الفئة، ويأمل أن يتبين في النهاية أن يكون للبقية قيمة الصدق نفسها.

ثانيا، في المنطق الكلاسيكي، وهو المنطق المستخدم في العلم، «القضية ق كاذبة» مكافئة للقضية «لا- ق صادقة». ومن ثمّ فإن التأييد ليس أضعف من التكذيب. وعلى العكس، النفي أضعف من الإثبات، لأن إيجاد أن ق كاذبة متوافق مع بدائل كثيرة بشكل غير محدود لـ ق. واكتشاف أن أرسطو أخطأ في التمسك بأن القلب هو عضو العقل أعطى الفرصة لأعضاء أخرى، مثل الطحال (كما اعتقد الأطباء الصينيون التقليديون)، والغدة الصنوبرية (كما خمن ديكارت)، والمخ (كما أثبت العلماء في علم الأعصاب المعرفي). وهذا هو السبب في أن الرافضين أكبر عدد بكثير من بقيتنا، الذين يعرضون سمعتنا للخطر بوضع تقارير مع عدم كفاية الدليل.

ثالثا، الجملة «ق قابلة للاختبار» غير كاملة، لأن قابلية الاختبار متناسبة مع وسيلة الاختبار. على سبيل المثال، افتقر الذريون القدماء إلى أجهزة الكشف وأدوات المختبر الأخرى لاختبار تخميناتهم. وبعبارة موجزة، المحمول «قابل للاختبار» ثنائي وليس أحاديا، بحيث إن الجملة في الصيغة «ق قابلة للاختبار» يجب إكمالها لكي نقرأها «ق قابلة للاختبار بالوسيلة م».

رابعا، تقريبا كل الملاحظات العلمية التجريبية، والقياسات، أو التجارب يتم إنجازها لاكتشاف شيء ما، ونادرا ما تكون لتكذيب تخمين. وإذا كنت في شك من هذا، انظر إلى أي اقتباس لجائزة

نوبل في العلم الطبيعي. على سبيل المثال، تعمل المراصد الفلكية العديدة في الوقت الحاضر على العثور على الكوكب التاسع في نظامنا الشمسي، والذي تنبأ به علماء الفلك النظريون. وما دام الكوكب 9، رغم افتراض أنه عملاق، غازيا وحتى أبعد من بلوتو، فيعتقد أن المشروع يتطلب أجهزة كشف حساسة إلى أبعد الحدود، ويستغرق خمس سنوات على الأقل. ولذلك دعنا نظل مستعدين حتى النهاية بتكرار أن الكوكب 9 نجا حتى الآن من الاكتشاف. وبعبارة أخرى، ما دام بعض علماء الفلك يعملون على المشروع البحثي للكوكب 9، سيكون على الرافضين التزام الصمت، على حين يستطيع المتفائلون مواصلة آمالهم.

وهذه الآمال في إشباع فضولهم هي ما يميز العلماء. ويعمل الماسوشيون (مرضى الانحراف الجنسي) ومرضى الاضطراب العقلي وحدهم لإحداث الألم لأنفسهم أو للآخرين. وباختصار، نصيحة بوبر، لاختبار تخمينات المرء المفضلة والإطاحة بها، خاطئة نفسيا، بالإضافة إلى كونها مخفقة منطقيا ومنهجيا.

وأخيرا، نزعة قابلية التكذيب خاطئة تاريخيا. وبالفعل معظم الأساطير التي تبين في النهاية أنها كاذبة كانت قابلة للتكذيب على نحو بارز في بادئ الأمر. خذ مثلا، نظرية العناصر الأربعة، التي جرى التمسك بها لمدة ألفي عام تقريبا، تجد أن الكيميائيين قد فندوها في القرن التاسع عشر عندما اكتشفوا أو ركبوا عناصر حقيقية غير معروفة من قبل. وفي عام 1860 عندما نشر ديمترى مندلييف جدوله الدورى، كان معروفا من العناصر 63. ونعرف اليوم ضعف العدد تقريبا. وآخر ما تم تركيبه هو 118# ويسمى بصورة مؤقته Uuo.

5- نوعان من الإبستمولوجيا الاجتماعية

إن المتأمل في مجال الإبستمولوجيا الاجتماعية يجد نوعين من الفكر يختلفان أشد الاختلاف، ويشتد بينهما صراع عنيف يصل إلى درجة أن كل نوع منهما ينكر مشروعية الآخر، ويهمله إهمالا تاما أو شبه تام. وإذا ذكره لا يذكره إلا ناقدا أو متهيئا للنقد. أحد هذين النوعين هذا الذي نجده قريبا من الإبستمولوجيا التقليدية كما هو الحال في كتابات ألفين جولدمان ومن سلك سبيله وذهب مذهبه. والآخر هذا الذي نجده قريبا من دراسات العلم والتكنولوجيا كما هو الحال في كتابات ستيف فولر ومن قصد قصده ونحا نحوه.

في المقال الافتتاحي من المجلة الجديدة المعرفة: مجلة الإبستمولوجيا الفردية والاجتماعية، ميز أنتوني كوانتون بين طريقتين أساسيتين متنافستين في هذا الفرع المعرفي الجديد. إحداهما هي طريقة جولدمان وسماها الإبستمولوجيا الاجتماعية التحليلية، والأخرى هي طريقة فولر وسماها

الإبستمولوجيا الاجتماعية النقدية(37). وطريقة جولدمان تحليلية لأنها تنتمي إلى التقليد التحليلي المعرفي حتى وإن اتسمت بالتوسع والتطوير والتجديد. وطريقة فولر نقدية، لأن أخص ما تمتاز به هو الجانب النقدى للإبستمولوجيا التحليلية عامة وطريقة جولدمان وأنصاره خاصة.

وحقيق بي الآن أن أجيب عن سؤال لا إخال القارئ إلا سائله، وهو: ما هو الخلاف الجوهرى بين هاتين الطريقتين فيما يتعلق بالتناول الفلسفي الملائم للمعرفة بوصفها ظاهرة اجتماعية؟

استهل فولر بحثه الإبستمولوجيا الاجتماعية: مسيرة ربع قرن بقوله: «عند فحص أصل آرائي وتطورها في الإبستمولوجيا الاجتماعية، أقارن موقفي بالموقف الذي يتمسك به أصحاب الإبستمولوجيا الاجتماعية التحليلية. أخفقت الإبستمولوجيا الاجتماعية التحليلية في أن تحرز تقدما مهما، ويرجع ذلك جزئيا إلى فهم أدنى لممارسات المعرفة الفعلية، والدور المتقلص للفلاسفة في البحث المتقدم باستمرار، والتركيز على الاحتفاظ بالوضع الراهن للإبستمولوجيا بوصفها مجالا»(38).

وفي الوقت الذي يرى فيه فولر أن الإبستمولوجيا الاجتماعية مخفقة، ينظر جولدمان إلى عمل فولر وأتباعه بوصفه لا ينتمي إلى الإبستمولوجيا الحقيقية. «وخلاصة القول إن العمل الذي يسمى أحيانا في العلوم الاجتماعية والإنسانية «إبستمولوجيا اجتماعية» يحق للإبستمولوجيين إنكار أنه الوضع الشرعي للإبستمولوجيا الحقيقية»(39).

والشيء اللافت للنظر أن هذا الخلاف ولد مع ولادة الإبستمولوجيا الاجتماعية بوصفها مجالا للبحث، وكان ذلك في أكتوبر من عام 1987 عندما خصصت مجلة تركيب Synthese عددا لهذا الموضوع وقام بتحريره فريدريك شميت، وأسهم فيه جولدمان وفولر. وانتبه شميت في مقدمة العدد إلى أن جولدمان يقدم صورة من الإبستمولوجيا الاجتماعية ربما تتمم الإبستمولوجيا الفردية. وعلى العكس يحاول فولر إثبات أن الإبستمولوجيا الاجتماعية يجب أن تحل محل الإبستمولوجيا الفردية، وتنسجم مع المداخل الطبيعية والنفسية والتاريخية للإبستمولوجيا، ويظهر ملاءمة علم اجتماع العلم للإبستمولوجيا الاجتماعية(40).

وتتشكل صور الإبستمولوجيا الاجتماعية وأنواعها من خلال موقفها من الإبستمولوجيا التقليدية أو إبستمولوجيا الاتجاه السائد. ولذلك أرى من الخير أن نرسم صورة موجزة لهذه الإبستمولوجيا ثم ننظر كيف يتم الخروج عليها في حالة، وكيف يتم توسيعها في حالة أخرى، وكيف يتم المحافظة عليها مع قليل من الإضافة في حالة ثالثة.

استخدم الفلاسفة التحليليون في دراسة الإبستمولوجيا منهجهم المفضل وهو التحليل المفهومى conceptual analysis للمصطلحات الأساسية مثل معرفة ودليل وتفسير واستدلال. وانتهى هذا التحليل إلى تقديم أوصاف صورية محضة للمعرفة. وتعتمد هذه الأوصاف على تحديد طبيعة الدليل التجريبي، وتحديد الخطوات الاستدلالية التي ننتقل بها من هذا الدليل إلى معرفة عامة عن العالم.

ويمكن التعرف على شكل هذه التحديدات من خلال الوقوف على النموذجين الأساسيين في التسويغ، وهما نزعة الأسس ونزعة الاتساق. تسلم نزعة الأسس، كما شرحنا بتفصيل، بمستوى أساسي من الملاحظات الخالصة، وتستمد منها نظريات عن طريق الاستقراء. والإدراك التجريبي في هذه الحالةأشبه شيء بالهرم القائم على قاعدةمن معطيات الملاحظة والذي يتناقص تدريجيا كلما اتجهنا إلى القمة التي تشمل خلاصة المعطيات في صورة نظريات عامة. أما نزعة الاتساق فلا تسلم بمعطيات الملاحظة الخالصة، وتؤكد أن كل المعطيات مثقلة نظريا. وتعتمد الروابط الاستدلالية في نزعة الاتساق على فكرة اتساق الاعتقادات بعضها مع بعض لتأليف شبكة متماسكة. ومن ثمّ يكون نموذج الإدراك وفقا لنزعة الاتساق هو نموذج شبكة من الاعتقادات.

وتستطيع أن تدرك مصدرين أساسيين لهذه الإبستمولوجيا التحليلية. فأما أحدهما فيظهر على المستوى النظرى والمنهجى وهو الأولية a priorism، ذلك بأن هذه الإبستمولوجيا، كما قلنا، تهتم بالتحليل المفهومى الذي ينتج نماذج مجردة ومثالية لا تتعامل مع الإدراك الفعلي إلى حد كبير. وأما المصدر الآخر فيظهر على مستوى تحقق الإدراك البشرى وهو الفردية individualism. فالإدراك في هذه الإبستمولوجيا فاعلية عقلية فردية.

وعندما يفسر الإدراك بوصفه فاعلية لوضع تمثيلاتنا العقلية الفردية في نظام، فإن ما يكون مطلوبا لنجاحه هو بصورة أساسية مجرد عقلية أو طريقة معينة في التفكير. وهذا شيء يأتي بلا كلفة، ويكون مستقلا عن أية تجهيزات مادية. وحتى عند تغيير تركيز الإبستمولوجيا من الإدراك العادي في الحياة اليومية إلى العلم،كما هو الحال مع الوضعية المنطقية والعقلانية النقدية عند كارل بوبر، فإن التوصيات المعيارية لا تزال شعارات مجردة، من دون أية اقتراحات تتعلق بإنجاز مادي أو منظم للإدراك. رأى الوضعيون المنطقيون أن الأمر هو مسألة تثبيت مفاهيمنا العلمية في أساس تجريبي قوى، والذي هو على نطاق واسع مشكلة تعريف صحيح. وهذا واضح في كتاب كارناب البناء المنطقي للعالم. وفي أعمال بوبر تأتينا النصيحة بوضع تخمينات جريئة نخضعها لاختبار صارم. ويتعامل كارناب وبوبر بمبادئ مجردة، من غير اعتبار لعمليات تحقق للإدراك عينية مؤسسية بتكاليفها العملية اللازمة(41).

وربما كان من اليسير الآن أن نضع قائمة بالملامح الأساسية للإبستمولوجيا التحليلية التقليدية على النحو التالي(42):

1- الفاعلون الإبستمولوجيون هم الأفراد.

2- تركز الإبستمولوجيا على دراسة التقييم المعرفي أو المعيارية المعرفية، وتمثلها مفاهيم التسويغ، والعقلانية، والمعرفة. وتطرح أسئلة من قبيل: كيف يستطيع الأفراد اكتساب المعرفة والاحتفاظ بحالات اعتقادية مسوغة أو عقلانية؟

3- المقاييس العامة للتسويغ والعقلانية لها صحة عامة وموضوعية.

4- الأفكار الأساسية لبلوغ الهدف الإبستمولوجي، المعرفة والتسويغ، إما أنها تستلزم الصدق، أو ترتبط به ارتباطا وثيقا. ويجب أن تكون القضية المعروفة صادقة، والاعتقادات المسوغة صادقة.

5- الصدق مسألة موضوعية، ومستقل عن العقل على نطاق واسع.

6- المهمة الأساسية للإبستمولوجيا التقليدية هي الفحص النقدي لصنع القرار المتعلق بالاعتقادات: تبني اعتقادات المرء، أو الاحتفاظ بها، أو تعديلها.

وبعد التطور الذي طرأ على الإبستمولوجيا في أواخر القرن العشرين وأوائل هذا القرن، رأى الإبستمولوجيون الكبار أن حدود الإبستمولوجيا أصبحت خلافية، ويرسمها مفكرون مختلفون بطرق مختلفة. وهنا طرح وليم ألستون سؤالا: هل الإبستمولوجيا الاجتماعية إبستمولوجيا حقيقية؟ ورأى أن قدرا كبيرا من مادة كتاب جولدمان المعرفة في عالم اجتماعي 1999 «سوف يرفضها كثير من الإبستمولوجيين المعاصرين بوصفها إبستمولوجيا غير حقيقية»(43). وسوف يحيلون هذه الإبستمولوجيا الاجتماعية المسماة هكذا إلى علم الاجتماع أو علم النفس الاجتماعي أو العلوم الاجتماعية الأخرى، أو ربما إلى أصولها الفلسفية.

وأراد جولمان أن يقنع الفيلسوف التقليدي بأن الإبستمولوجيا الاجتماعية جديرة بأن تعد حقيقية. وكتب بحثا بعنوان: لماذا الإبستمولوجيا الاجتماعية إبستمولوجيا حقيقية؟. ولبيان جدارة الإبستمولوجيا الاجتماعية، ميز جولدمان بين ثلاثة تصورات لها هي:(1) النزعة التعديلية revisionism، و(2) النزعة المحافظة preservationism، و(3) النزعة التوسعية expansionism. والرأي عند جولدمان أن النزعة التعديلية يجب ألا تصنف بوصفها

إبستمولوجيا حقيقية لأنها تتخلى عن معظم أو كل افتراضات الإبستمولوجيا التقليدية. وعلى العكس، يرى أن النزعتين المحافظة والتوسعية خليقتان بأن تكونا فرعين أصيلين من الإبستمولوجيا. والاختلاف بين المحافظة والتوسعية أن المحافظة تظل على مقربة وثيقة من النماذج التقليدية، على حين تغامر التوسعية بوضع أسس جديدة وتقديم إضافات كثيرة.

ترى النزعة التعديلية أن التصور التقليدي للإبستمولوجيا مضلل ولا يمكن الإبقاء عليه، ولا بد من أن يخلفه مشروع وريث يكون اجتماعيا بصورة شاملة. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة مجازية فقل إن التعديليين يهدمون منزل الإبستمولوجيا التقليدية ويقيمون لأنفسهم منزلا فكريا جديدا تماما. ويأتي أنصار هذه النزعة من علماء الاجتماع والفلاسفة معا. أما التيارات الرئيسة التي تمثل هذه النزعة فهي ما بعد الحداثة postmodernism، والتفكيكية deconstractionism، والبنيوية الاجتماعية social constructionism، والنسبية relativism، والدراسات الاجتماعية للعلم social studies of science.

ومن الخير أن تنتبه معي إلى ملاحظتين في هذا السياق. فأما أولاهما فهي أن الكتاب في هذه التيارات نادرا ما يستخدمون لافتة الإبستمولوجيا الاجتماعية، باستثناء ستيف فولر ومارتن كوش الذي يستعمل تعبيرا مقاربا هو الإبستمولوجيا الجماعية <communitarian. epistemology وأما الملاحظة الثانية فهي وجود مصطلح آخر يقف إلى جانب «الدراسات الاجتماعية للعلم» أحيانا ويأتي بديلا عنه أحيانا أخرى ألا وهو مصطلح دراسات العلم والتكنولوجيا science and technology studies. ويستخدم المصطلح الأخير بمعنى واسع ليشمل الاتجاه الكامل للدراسة التجريبية في العلم الذي ظهر في أوائل السبعينيات من القرن الماضي وجاء معارضا للفلسفة التقليدية الأولية والعقلانية للعلم. وظهرت المحاولات الأولى من هذا الاتجاه تحت اسم علم اجتماع المعرفة العلمية، وكانت الصورة المبكرة المؤثرة هي البرنامج القوي في مدرسة أدنبرة strong programme of the Edinburah..[44]. ثم دخلت التكنولوجيا ضمن موضوعات البحث(44). وتندرج كتابات فولر ضمن هذا المعنى الواسع لدراسات العلم والتكنولوجيا. ويدخل قليل من الفلاسفة مثل رورتي في النزعة التعديلية أيضا، وذلك عندما صرح بموت الإبستمولوجيا، واقترح بديلا غامضا عنها في صيغة محادثة الجنس البشري. وأصبحت المهمة الفكرية هي الاحتفاظ بالمحادثة دائرة بدلا من اكتشاف الصدق الموضوعي. صحيح أن رورتي تراجع عن بعض هذه الأفكار في أواخر حياته، واعتبر أنها غير ملائمة، ولكن تأثيره في السياق التاريخي الذي ننظر فيه كان قويا ولا سبيل إلى غض الطرف عنه.

ويقدم فولر مجموعة من الأفكار حول طبيعة الإدراك البشرى. تبدأ بالرأي القائل إن الإدراك البشري يتجسد في تركيبات مادية تتخذ صورا منوعة منها المخ والجسم البشرى، والكتب وأجهزة الكمبيوتر، والأدوات والوسائل المادية، والتنظيمات الاجتماعية وصور الحكم. ولا يمكن اكتشاف أثر المشكلات المترتبة على هذا الإدراك بصورة أولية. ومن ثمّ لا بد من التخلي عن التأمل الفلسفي الخالص والرجوع إلى التجربة. وعندما نتخلى عن المقعد الفلسفي ونسلك طريق صاحب الإبستمولوجيا الطبيعية، سرعان ما نكتشف أن هذه الصور المنوعة من تجسيد الإدراك ذات طبيعة اجتماعية وليست ممتلكات فردية. ومن ثمّ فإن الإبستمولوجيا إلى جانب كونها طبيعية وليست تأملية، فإنها لا بد من أن تكون اجتماعية أيضا.

إن المعرفة العلمية القائمة على علوم النانو، والبيولوجيا التخليقية، وتكنولوجيا الكمبيوتر هي التي غيرت الإنسانية إلى الإنسانية الحالية. وتستكشف الإبستمولوجيا الاجتماعية عند فولر تغير الأبعاد الاجتماعية للمعرفة العلمية والإنسانية معا، بالإضافة إلى تأثير أحدهما في الآخر(46).

وليس في مقدورنا أن نناقش كل التيارات والآراء الواردة في النزعة التعديلية، وحسبنا الإشارة إلى بعض الأفكار الأساسية التي يمكن إيجازها في ثلاثة على النحو التالي:

1- البنيوية الاجتماعية: لا توجد وقائع في العالم، وإنما هي من إبداعات العلماء واختلاقاتهم.

2- البرنامج القوي في علم اجتماع العلم: لا توجد قواعد للعقلانية متحررة من السياق أو فوق ثقافية.

3- النسبية الإبستمولوجية: لا توجد حقائق موضوعية حول التسويغ.

إن الصورة المتطرفة من الإبستمولوجيا الاجتماعية التعديلية هي البنيوية الاجتماعية. وهي متطرفة لأنها تنكر ما يثبته العلم والحس المشترك؛ إذ تتمسك بأن العالم لا يحوى حقائق أو وقائع. ولا توجد وقائع في الخارج بحيث يكتشفها الباحثون، وإنما هي أمور يختلقونها.

وزعم البنيويون الاجتماعيون أن هذه الآراء تثبتها الدراسات التجريبية في علم اجتماع العلم. فقد أنفق برونو لاتور وستيفن وولجار عاما في مراقبة فريق من علماء أحياء الجزيء، ووضعا كتابا ذاعت شهرته حينا بعنوان: حياة المختبر: بنية الوقائع العلمية 1979 ، جاء فيه: «نحن لا نتصور العلماء ... بوصفهم يسحبون الستارة على حقائق معطاة سلفا ولكن محجوبة، والصواب أن الأشياء (وفى هذه الحالة المواد) تتشكل خلال الإبداع الاصطناعي للعلماء»(47). وهكذا لا توجد وقائع

موضوعية في العالم، والعلماء لا يبحثون عن الصدق أو الحقيقة لأنه لا يوجد شيء من هذا القبيل. والمعرفة لديهم لا تستلزم الصدق، وإنما هي كل ما يعتقد فيه. ولكن الفلاسفة والعلماء أثبتوا خطأ هذه الآراء(48)، ودافعوا عن وجهة النظر الكلاسيكية في البحث العلمي بوصفه بحثا عن الحقائق الأصلية. فالواقعية العلمية تقرر دعاوى إبستمولوجية يأتي على رأسها أن أفضل النظريات العلمية الحالية صحيحة على الأقل تقريبا، وأن النظريات العلمية تضع دعاوى وجودية بشكل حقيقي(49).

والصورة الأخرى من الإبستمولوجيا الاجتماعية التعديلية هي البرنامج القوي في علم اجتماع العلم، ويرفض باري بارنز وديفيد بلور العقلانية الموضوعية في الإبستمولوجيا التقليدية، لأنه «لا توجد قواعد للعقلانية متحررة من السياق أو فوق ثقافية»(50). والمعرفة عندهما اعتقاد مؤسسي أو تمثيل جمعي تتمسك به جماعة بوصفه مواضعة.

ويذهب جولدمان إلى أن أنصار البرنامج القوي يهدفون إلى فضح زيف السلطة الإبستمولوجية للعلم عن طريق إثبات أن المصالح السياسية والقوة، وليس الدليل الجيد، هي التي تحدد اختيار النظرية. ولكنه يعترض على هؤلاء بحجة أن موقفهم يفند ذاته. ذلك بأن دراسات الحالة التجريبية والتاريخية التي قدمها أنصار البرنامج القوي وضعت من أجل تقديم دليل تجريبي على الزعم بأن المصالح السياسية تفوق الدليل التجريبي وزنا وأهمية.

ويترتب على النزعة التعدلية جملة من النتائج تأتي في طليعتها النسبية الإبستمولوجية. وتأخذ صيغة الحجة التالية:

- إذا كانت هناك حقائق مطلقة حول التسويغ، وجب إمكان التوصل إلى اعتقادات مسوغة حولها.

- ليس من الممكن التوصل إلى اعتقادات مسوغة حول الحقائق التسويغية.

- إذن لا توجد حقائق موضوعية حول التسويغ.

وتعتمد هذه الحجة على مناقشات أنصار دراسات العلم والتكنولوجيا لكتابات بعض الفلاسفة مثل فتجنشتين «في اليقين»(51) وكون «بنية الثورات العلمية» ورورتي «الفلسفة ومرآة الطبيعة». جادل رورتي، مثلا، بأن أي تسويغ حول حقائق التسويغ سوف يكون دائريا. وفي محاولة لإثبات هذا، تراه يستشهد بالخلاف التاريخي بين جاليليو وخصمه في الفاتيكان الكاردينال بيلارمين، الذي رفض النظر من خلال تلسكوب جاليليو للحصول على دليل حول بناء السماء. وجادل بيلارمين بأنه يملك دليلا حول هذه المسألة من الكتاب المقدس وهو أفضل من دليل

التلسكوب الذي قدمه جاليليو. وفي مقدور جاليليو وبيلارمين أن يسوغ كل واحد منهما اعتقاده عن طريق الرجوع إلى مبادئه المفضلة للدليل. وينتهي صاحب النسبية إلى التساؤل: كيف يمكن أن يسوغا هذه المبادئ المفضلة ؟ ألا يتعين على كل واحد منهما أن يستعين بالمبادىء نفسها؟ وإذا حدث ذلك، فهذا وقوع في الدور. وهو هنا بيان الشيء ببيان الشيء نفسه.

وهناك ثلاثة ردود على هذه الحجة على النسبية. فأما الأول فهو إنكار أن تسويغ الحقائق التسويغية لا بد من أن يكون دائريا. ألا يستطيع الكاردينال بيلارمين محاولة تسويغ مبدأ الدليل من الكتاب المقدس عن طريق الاستعانة بملاحظات سابقة للمعجزات؟ إن قوة مثل هذا التسويغ مشكوك فيها، ولكنه ليس دائريا بوضوح. وأما الثاني فهو أن الدور الإبستمولوجي لا سبيل إلى اجتنابه ولكنه لا يقتلع بالضرورة التسويغ الموضوعي غير النسبي. وأما الثالث والمختلف فهو التسليم بصدق النسبية ولكن ينكر أن تؤدي إلى أي مشروع نسبي متميز بالنسبة إلى الإبستمولوجيا الاجتماعية.كثير من النسبيين هم علماء اجتماع مشروعهم الأساسي هو الدراسة العلمية إما للعلم نفسه أو لجماعات البحث الأخرى. وإذا صحت النسبة الإبستمولوجية، ألا يقوض هذا مشروع القائل بالنسبية؟ ولماذا ندرس هذه المسائل علميا إذا كان العلم لا يدعي تفوقا إبستمولوجيا على مناهج البحث الأخرى؟(52).

ولكن يجوز الاعتراض على جولدمان بأن تغيرا قد طرأ على الإبستمولوجيا التحليلية بحيث لا يمكن القول إنها ترفض النسبية رفضا نهائيا وحاسما. لقد تغير المشهد المعاصر وجرت في نهر الإبستمولوجيا وفلسفة اللغة مياة جديدة، وظهر «عصر جديد» من النسبية كما يسميه كريسبن رايت(53). وإذا اشتركت نسبية العصر الجديد new age relativism في شيء كثير مع نسبية النزعة التعديلية، فربما لا توجد فجوة هائلة كما يصورها جولدمان بين الإبستمولوجيا الاجتماعية التعديلية والإبستمولوجيا التحليلية.

ونسبية العصر الجديد وجهة نظر أيدها بشكل متفرق جماعة من الفلاسفة مثل جون ماكفارلين، وماكس كولبل، وبيتر لاسيرسون(54). ومفادها أن قيمة صدق المنطوق تختلف باختلاف سياقات التقييم. وهذا المذهب صورة من النزعة السياقية contextualism مع اختلاف أن التركيز يكون على سياق التقييم بدلا من سياق الاستعمال. وبتطبيق هذا على الإبستمولوجيا، نجد أن نسبية العصر الجديد تقرر أن صدق العبارات المتعلقة بالتسويغ هو مسألة تقييم نسبي.

وانبرى للرد على هذه النسبية بول بوجسيان ورأى أنها في الأساس دعوى دلالية، ولا تعبر عن كل ما تطمح إليه النسبية التعديلية، ذلك بأن دعوى النسبية التعديلية أشد قوة وتطرفا، ويمكن أن تتخذ صورا مثل العدمية الإبستمولوجية، والصحة المتساوية على حد تعبير بوجسيان في كتابه

الخوف من المعرفة: ضد النسبية والبنيوية. وتقول العدمية الإبستمولوجية epistemic nihilism «لا توجد وقائع يكون بمقتضاها أحد الأنساق الإبستمولوجية أكثر صحة من أي نسق آخر»(55). وتقول الصحة المتساوية equal validity: «هناك طرق كثيرة لمعرفة العالم مختلفة جذريا ومع ذلك صحيحة بصورة متساوية، ولا يزيد العلم عن أن يكون طريقة واحدة منها فقط»(56). ويؤكد جولدمان أن زعم الصحة المتساوية يتجاوز أية دعوى دلالية لنسبية العصر الجديد. وحتى مع التسليم بنسبية العصر الجديد، يظل هناك حد فاصل مهم بين الآراء التعديلية وآراء الاتجاه الإبستمولوجي السائد في مسألة النسبية. والرأي الذي يخلص إليه جولدمان من مناقشة الإبستمولوجيا التعديلية التي تقدمها دراسات العلم والتكنولوجيا بصفة عامة هو أنها لا تمثل الوضع الشرعي للإبستمولوجيا الحقيقية.

والإبستمولوجيا الاجتماعية المحافظة هي امتداد للإبستمولوجيا الكلاسيكية، ومن ثمّ فهي صورة حقيقية من نظرية المعرفة. وإذا عدنا إلى استعارة المنزل، نجد أن الإبستمولوجيا المحافظة ترفض إعادة البناء الكبرى للمنزل الإبستمولوجي أو وضع أسس جديدة له. وترى أن كل ما هو مطلوب للمحافظة على بقاء هذا المنزل وحيويته هو إضافة بعض الطوابق الجديدة. وانسجاما مع التقليد، تقصر نزعة المحافظة اهتمامها على فهم اتخاذ القرار العقائدى وتقييمه من جانب فاعلين أفراد، ثم تخطو خطوة أبعد من التقليد وتلفت انتباهنا إلى أن الفاعل الإبستمولوجي يحصل على معلومات مفعمة بالحيوية من الفاعلين الآخرين أو دليل على ما يقولونه وما يفكرون فيه. وهنا تظهر في الإبستمولوجيا المحافظة موضوعات مهمة تضاف إلى التقليد يأتي على رأسها الشهادة، واختلاف النظير أو الاختلاف الإدراكي. وأنت ترى أن النزعة المحافظة تجتنب أي ميل للانفصال عن الإبستمولوجيا الكلاسيكية، وإنما تضيف بعض الفروع الجديدة عندما تركز على أجزاء من نظريات التسويغ والعقلانية تعالج عوامل بين شخصية.

وجدنا أن الإبستمولوجيا الاجتماعية المحافظة أضافت فاعلا إنسانيا واحدا على الأقل يتفاعل مع صانع القرار الاعتقادي، ولذلك فهي تجدد المنزل الإبستمولوجي على استحياء. أما الإبستمولوجيا الاجتماعية التوسعية فهي لا تكتفي بإضافة طوابق جديدة مثلما فعلت المحافظة، وإنما تسعى إلى وضع أسس جديدة وإقامة جناح جديد لهذا المنزل. ويبحث هذا التوسع في عدة موضوعات من بينها قواعد الكلام عامة وقاعدة التقرير خاصة، ونوع معقد من فاعلية الكلام وهو المحاجة argumentation. وتبرز هذه النزعة في كتابات جولدمان وفيليب كتشر، مثلا.

6- الصدق والواقعية

ونستطيع الآن أن نحدد بعض نقاط الخلاف الجوهرية بين جولدمان وفولر. يرى جولدمان أن كل المسائل الأخلاقية والسياسية تقع خارج نطاق الإبستمولوجيا الاجتماعية، على أساس أنها لا

ترتبط بالصدق أو الحقيقة، وهذا لا يعني أنها غير شرعية. خذ مثلا المسائل المتعلقة باتخاذ القرار السياسي، والقيم الداخلة في صنع هذا القرار، تجد أنها موضوع لتأمل فلسفي في الفلسفة السياسية والأخلاق المعيارية. ولكن فولر يرفض ذلك، ويتحرك بين الإبستمولوجيا والفلسفة السياسية والنظرية الاجتماعية انطلاقا من الاهتمام الأيديولوجي لدراسات العلم والتكنولوجيا والذي يفسح المجال لهذه الاهتمامات الاجتماعية الواسعة.

ولكن إلى جانب هذ الخلاف بين فولر وجولدمان حول تقسيم مجال الإبستمولوجيا الاجتماعية، هناك نزاع حول مسائل أكثر عمقا وأثرا من قبيل الصدق والواقعية. خذ الصدق أولا. تجد أن جولدمان يشن هجوما عنيفا على أنصار دراسات العلم والتكنولوجيا ويتهمهم بالخوف من الحقيقة.

ونزعة الحقيقة veritism عند جولدمان تجد تطبيقا داخل الإبستمولوجيا الفردية والاجتماعية أيضا. ذلك بأن الإبستمولوجيا الاجتماعية التحليلية تدرس الممارسات الاجتماعية في حدود تأثيرها في قيم صدق اعتقادات الفاعلين. ويهاجم جولدمان كل طرائق البحث الخائفة من الحقيقة التي تتكلم عن الاعتقادات المؤسسية من دون تقديم شروط للصدق والتسويغ. وفي دراسات العلم والتكنولوجيا، المعرفة العلمية ليس لها زعم متميز للصدق، والعلماء ليسوا أوصياء على المعرفة الموضوعية، وإنما يستأجرون الأمخاخ للمصالح الخاصة وجماعات الضغط.

ولكن فولر يرفض ادعاء الخوف من الحقيقة فيما يتعلق بموقفه الخاص. وهناك من يؤيد فولر ورفاقه في هذه المسألة. يرى كولن أن هذا الادعاء يتعذر تسويغه. لأنه رغم أن أنصار دراسات العلم والتكنولوجيا يخفون شكوكا حول فكرة الصدق ويجتنبون استعمالها بصفة عامة، فيبدو أن ما يعارضونه ليس الصدق من حيث هو كذلك وإنما يعارضون تصورا محددا له، أعني الصدق بوصفه تناظرا. وفهم أنصار دراسات العلم والتكنولوجيا هذا التصور أحيانا فهما فظا بوصفه يستلزم أن العبارات الصادقة تكون مماثلة للواقع. وعبر لاتور عن هذا النقد الذي يبدو أنه موجه فقط ضد التناظر كما فسرته التجريبية البريطانية الكلاسيكية، حيث جرى تصور الصدق بوصفه مسألة تشابه بين الواقع والأفكار في عقولنا. وهذا تصور لا صلة له بنظريات التناظر في الصدق التي قدمت بعد التحول اللغوي في الفلسفة في القرن العشرين، مثل آراء أوستن في الصدق.

ويرى كولن أن هناك افتقارا إلى المحبة التفسيرية من جانب جولدمان الذي نراه يظهر شيئا من التقدير للفلاسفة التحليليين الذين يقترحون نظريات في الصدق تخالف الاتجاه السائد مثل اقتراح بعضهم نظرية الاتساق، أو النزعة التفريغية أو فك التنصيص، على أساس أنها نظريات تستحق الدراسة وأصحابها شركاء في مناقشة جادة. يقول كولن: كان في مقدور جولدمان إعادة تفسير فلاسفة ما بعد الحداثة للصدق بوصفه تعبيرا عن الاهتمامات التي تدفع البحث عن تصورات جديدة

للصدق. كان من الممكن توسيع المجاملة نفسها لتشمل بعض أنصار دراسات العلم والتكنولوجيا أيضا، فربما تبدو مواقفهم أقل عبثية في عيون الإبستمولوجيين التحليليين إذا أعادوا تفسيرها في حدود تصورات بديلة للصدق(57).

والمسألة الأخرى التي تفصل بين الإبستمولوجيا الاجتماعية التحليلية والإبستمولوجيا الاجتماعية النقدية تتعلق بالتصور الأنطولوجي للواقع، أو اختصارا مسألة الواقعية. جولدمان واقعي يقبل الوجود المستقل للعالم الطبيعي وإمكانية اكتشاف حقائق موضوعة حول الواقع. ويعترف الواقعيون العلميون بوجود ملامح للعالم مستقلة عن العقل وقوانين حول العالم الطبيعي، ولكنهم يعترفون أيضا بإمكانية معالجة الطبيعة وتحويل الواقع إلى مصنوعات مادية. أما أنصار دراسات العلم والتكنولوجيا فهم من البنيويين واللاواقعيين. تراهم يلتزمون بنوع من البنيوية المعرفية، وينكرون وجود معايير عالمية لاختيار النظرية تتجاوز الثقافات وتكون عابرة للتاريخ، ويقترحون بدلا من ذلك أن العوامل المجتمعية هي التي تحدد النظرية الغالبة في الخلاف العلمي. وهكذا يكون العلم بنية اجتماعية. وهذه البنيوية الأنطولوجية لا تقرر أن النظريات العلمية بنى اجتماعية فحسب، وإنما تقرر أيضا أن موضوعات هذه النظريات تكون كذلك، بمعنى أنها لا توجد في ذاتها وإنما يتم ابتكارها ودعمها من خلال ممارسات مجتمعية.

ويرفض فولر الواقعية العلمية وينتهي إلى القول: «يبدو أن اللاواقعية ستكون هي الحل النهائي لمشكلة الواقعية»(58). ولكنه يجمع بين اللاواقعية النظرية حول الطبيعة والواقعية حول المجتمع. رغم أن عالم اجتماع المعرفة لاواقعي حول الكائنات التي يقدمها الفيزيائيون، فإنه ليس في حاجة إلى أن يكون لاواقعيا حول الكائنات الاجتماعية أيضا. وذهب إلى هذا الرأي أيضا في كتابه التالي فلسفة العلم والساخطون عليها.

وفي مقالة «الإبستمولوجيا الاجتماعية الوصفية مقابل التعديلية» يغذي فولر الخلاف بين هاتين الصورتين. ويرى أن الإبستمولوجيا الاجتماعية التحليلية محافظة أو وصفية بمعنى أنها ترغب في تسويغ العالم كما يوجد، في حين أن الإبستمولوجيا الاجتماعية النقدية التعديلية تدرس كيفية بناء جوانب واقعية ومستقبلية بديلة. وهي لاواقعية بمعنى أنها تعالج الواقع بغية مقاومته والتغلب عليه بدلا من قبوله ومحاكاته.

وتتضح نزعة فولر اللاواقعية الأداتية في كتاب صغير بعنوان العلم، يحاول فيه إثبات أن العلوم تدعي امتلاك مداخل متميزة إلى الواقع، ولكنها تسيء تفسير تاريخها الخاص، وتعجز عن أن تسلك وفقا لمثل العقلانية الخاصة بها(59).

وعندما دخل الإبستمولوجيون التحليليون في نزاع مع خصومهم من النقديين ظنوا أنهم سيفوزون في المعركة بسهولة. وفاتهم أنه يوجد داخل معسكرهم من يتبنى مواقف ليست ببعيدة عن مواقف خصومهم. فهناك الأداتيون الذين ينكرون أن النظريات العلمية لها قيم صدق، والبراجماتيون الذين يتخلون عن نظرية التناظر في الصدق، والفوضويون الإبستمولوجيون الذين يرفضون فكرة الصدق تماما. تجد ذلك عند توماس كون ولاري لودان. حاول كون إثبات أن فكرة الصدق المستقلة عن نظرية هي فكرة غير متسقة، وسعى لاودان إلى تعريف التقدم العلمي عن طريق القدرة على حل المشكلة في التقاليد العلمية.

وتجد أيضا داخل فلسفة العلم التحليلية بعض المواقف التي تسعى إلى استيعاب استبصارات البنيويين مثل مواقف باس فان فراسين ورونالد جيير(60). يرى جيير، مثلا، أن النظريات العلمية لا تشير مباشرة إلى العالم الواقعى وإنما تشير إلى نماذج تصلح كوسائط بين الواقع ونظرياتنا، التي تعتبر بمثابة مجموعة من القوانين العامة في صيغة رياضية. وهذه النماذج ليست أوصافا دقيقة للواقع، وإنما تتضمن كل أنواع الصياغة المثالية، والاختيار وغير ذلك مما يدخل في صنع العلماء.

وأرانى أميل إلى الواقعية العلمية التي تقرر وجود وقائع مستقلة عن الذات العارفة، وأن هدف العلم هو البحث عن حقائق العالم، وأن العلماء يدرسون الوقائع بشكل موضوعي من أجل الكشف عن حقائق الأشياء، ويضعون النظريات المفسرة لهذه الحقائق، وهذه النظريات ناجحة إلى الحد الذى يجعلنا معها أقرب ما نكون من الحقيقة والمعرفة.

طرحنا من قبل سؤالا عن الاختلاف بين المدرستين الكبيرتين في الإبستمولوجيا الاجتماعية، وأظهرنا ملامح هذا الاختلاف. وها هي صورة موجزة له في النقاط التالية:

1- سعت المدرسة التحليلية إلى ابعاد المسائل الأخلاقية والسياسية من مجال الإبستمولوجيا الاجتماعية، وهي في ذلك تنسجم مع الفلسفة التحليلية في جانبها الأكبر الذي كان يبقي العلم منفصلا تماما من السياسة. أما المدرسة النقدية فترى أن العلم يسمح بأن تتخلله الاهتمامات الاجتماعية الواسعة والتحكم الاجتماعي.

2- تصر المدرسة التحليلية على أن الصدق مسألة موضوعية وتنظر إليه بوصفه هدفا للبحث والمعرفة، على حين ترى المدرسة النقدية أن المعرفة العلمية لا تملك زعما متميزا للصدق، والمعرفة لا تستلزم الصدق، والصدق مؤسسة اجتماعية. وقل شيئا كهذا عن نزاع المدرستين حول العقلانية.

3- تسلم المدرسة التحليلية بواقعية ميتافيزيقية، في حين تؤكد المدرسة النقدية على اللاواقعية.

والشيء المأمول أن الإبستمولوجيين سوف يسعون إلى تضييق هوة هذا الخلاف، والبحث عن صور التعاون بين المدرستين والإفادة من الجوانب الإيجابية في كل مدرسة. وهي رغبة أدركناها في كتابات كثيرة حول الإبستمولوجيا الاجتماعية.

هوامش الفصل التاسع

(1) صلاح إسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2019، ص 100.

(2) Alvin Goldman and Blanchard Thomas, «Social *Summer) of Philosophy* Epistemology», *The Stanford Encyclopedia Edition), Edward 2018 entries/epi/2018N.Zalta (ed.),https://plato.stanford.edu/archives/sum ./stemology-social*

(3) Marina Rakova, Philosophy of Mind A-Z, Edinburgh: Jessica Brown, Anti- ;92-91 .pp ,2006 ,Edinburgh University Press .9 .p ,2004 ,Individualism and Knowledge, MIT Press

(4) Alessandra Tanesini, Philosophy of Language A-Z, Edinburgh: .82.p ,2007 ,Edinburgh University Press

(5) Hilary Putnam, Mind, Language, and Reality, Philosophical .p ,1975 ,Cambridge : Cambridge University Press ,2.Papers, vol .223

(6) And see also Alan Berger, «What Does It Mean .227 .Ibid., p 2O»?,» in The Philosophy of Hilary Putnam,to Say «Water is Necessarlly H edited by Randall E. Auxier, Douglas R. Anderson, and Lewis Edwin Hahn, .315 .p ,2015 ,Chicago, Illinois: Open Court

(7) Hilary Putnam, «Meaning Holism,» in The Philosophy of W.V.Quine, edited by L. E. Halen & P. A. Schlipp, La Salle, Illinois: .412 .p ,1986 ,Open Court

(8) Jesper Kallestrup, Semantic Externalism, London and New .6.p ,2012 ,Yourk: Routledge

(9) Donald Davidson, «Externalisms,» in Interpreting Davidson, edited by P. Kotatko, P. Pagin and G. Sagal (eds.), Stanford, CA: Donald Davidson, Subjective, ;(19-1) .2 .CSLI Publications, p ;200.p ,2001 ,Intersubjective, Objective, Oxford: Clarendon Press and see also Claudine Verheggen, «Davidson's Semantic Externalism: From Radical Interpretation to Traingulation,» Seven Bernecker, ;(161-145) .145 .p ,(2017) 1 ,3 Argumenta Triangular Externalism,» in A Companion to Donald Davidson,» edited by Ernie Lepore and Kirk Ludwig, West Sussex: Wiley .(455-443) .443.p ,2003 ,Blackwell

(10) .3 .Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, p

(11) .3 .Ibid., p

(12) .12 .Ibid., p

(13) انظر في تفصيل هذا النقد كتابنا البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، 138-158.

(14) Ibid., p.3.

(15) .170.Ibid., p

(16) .171.Ibid., p

(17) .170.Ibid., p

(18) Alvin I. Goldman, «Foundations of Social Epistemics,» Synthese, 73 (1),1987: 109-144.

Steve Fuller, «On Regulating What is Known: A Way to (19) .184-145 :1987,(1) 73 ,Scoial Epistemology,» Synthese

.2-1:1987 ,(1) 73 Frederick Schmitt, Introduction, Synthese (20)

Alvin Goldman and Mathew McGrath, Epistemology: A (21) Contemporary Introduction, Oxford: Oxford University Press, 2014, .p. 206

(22) James Van Cleve, «Reid on the Credit of Human Testimony,» in Jennifer Lackey and Ernest Sosa (eds.), The Epistemology of Testimony, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 69; and see also J. Adler, 1994. «Testimony, Trust, Knowledge,» Journal of Philosophy, 91: 264-75.

(23) David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, edited by P. Nidditch, Oxford: Clarenden Press, 1975, p.113.

(24) Alvin Goldman, «Social Epistemology,» in Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, eds., A Companion to Epistemology, second edition, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, p. 85.

(25) C. A . J. Coady, Testimony: A Philosophical Study, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 82.

(26) Tyler Burge, «Content Preservation,» Philosophical Review, 102, 1993, p. 457.

(27) Mario Bunge, Doing Science: In the Light of Philosophy, Singapore: World Scientific Publishing Company, 2017, pp.52-53.

(28) Ibid., p.53.

(29) Mairo Bunge, From a Scientific Point of View: Reasoning and Evidence Beat Improvisation across Fields, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018, p. 2.

(30) Jeroen de Ridder, «How Many Scientists Does It Take to Have Knowledge?,» in Kevin McCain and Kostas Kampourakis (eds.), What is Scientific Knowledge? An Introduction to Contemporary Epistemology of Science, London and New York: Routledge, 2020, p. 3.

(31) J. Ben-David, The Scientist's Role in Society: A Comparative Study, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971, p. 3; Susann Wagenknecht, A Social Epistemology of Research Groups: Collaboration in Scientific Practice, London: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 3-5.

(32) وماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقى جلال، الكويت، عالم المعرفة، 1992، ص ص 246-247.

(33) لمرجع السابق، ص ص 252-253.

(34) لمرجع السابق، ص 285، وانظر أيضا:

K. Brad Wray, Kuhn's Evolutionary Social Epistemology, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 1-8.

Ilkka Niiniluoto, «Social Aspects of Scientific Knowledge,» Synthese, 2018, http://doi.org/10.1007/s11229-018-1868-7.

Mario Bunge, Doing Science : In the Light of Philosophy, p. 38-40; Gordin, Michael D. “Myth 27. That a clear line of demarcation has separated science from pseudoscience,” in Numbers, Ronald L. & Kostas Kampourakis (eds.), Newton’s Apple and Other Myths About Science, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, pp. 219–226.

A. Quinton, “Two Kinds of Social Epistemology,” Episteme, 1, Issue 1, 2004, 7-9.

Steve Fuller, “Social Epistemology: A Quarter-Century Itinerary,” Social Epistemology 26 (3-4) 2012: 267. Reprinted in James H. Coller (ed.), On Twenty- Five Years of Social Epistemology: A Way Forward, London and New York: Routledge, 2014.

Alvin I. Goldman, Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays, Oxford, New York: Oxford University Press, p. ,2012 .252

Frederick Schmitt, “Introduction,” Synthese, ; 1-2:1987 ,(1) 73 and see also Alvin I. Goldman, “Foundations of :1987 ,(1) Social Epistemics,” Synthese, 73 Steve Fuller, “On ;109-144 Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology,” .Synthese, 73 (1), 1987:145-184

Finn Collin, “Two Kinds of Social Epistemology,” Social Epistemology Review and Reply Collective And see .83 .p ,2013 ,(8) 2 also, Rudolf Carnap, The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy, translated by Rolf A. George, Chicsgo and La Salle, Illinois: Open Court, 2005; Paul Bernays, “Reflections on Karl Popper’s Epistemology,” in Mario Bunge, ed., Critical Approaches to Science & Philosophy, New Brunswick and London: Transaction Publishers, .33 .p ,1999

Alvin I. Goldman, Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays, pp. .249-250

William Alston, Beyond “justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation, Ithaca NY: Cornell University Press, 2005, p. 5.

David Bloor, Knowledge and Social Imagery, London: Routledge & Kegan Paul, 2nd edition 1991. Chicago: University of .Chicago Press

Bruno Latour and Steve Woolgar, Laboratory life, Princeton: Princeton University Press, Bruno Latour, Science in ;1986 Action, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Andrew Pickering, The Social Construction of ;1987 Quarks, A Sociological History of Particle physics. .Chicago: University of Chicago Press, 1984

Francis X Remedios and Val Dusek, Knowing Humanity in the Social World: The Path of Steve Fuller’s Social Epistemology, UK: Palgrave

Macmillan, .p.1 ,2018

Bruno Latour & Steven Woolgar, Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. 2nd edn, Princeton, NJ: Princeton University .129-Press, 1986, pp. 128

Mario Bunge, The Sociology–Philosophy Connection. New Brunswick, NJ: Transaction, Alan Sokal & Jean ;1999 Bricmont, Fashionable Nonsense. New York, NY: Picador, 1997; Mario Bunge, Knowledge: Genuine .438 –411 :2011 ,and bogus. Science & Education 20

Alberto Cordero, “Mario Bunge’s Scientific Approach to Realism,” in Mario Bunge: A Centenary Festschrift, ed. Michael R. Matthews, Switzerland: Springer, 2019, p. 92; Jarrett Leplin, A Novel Defense of Scientific Realism. New York, Oxford: Oxford University Press,1997. pp.1-2.

Barry Barens and David Bloor: “Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge,” in Rationality and Relativism. Ed. M. Hollis and S. Lukes, Cambridge, MA: MIT Press, .p. 27 ,1982

Ludwig Wittgenstein, On Certainty, eds. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Trans D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969, 608-612.

Alvin Goldman, “Social Epistemology,” in Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, eds., A Companion to Epistemology, p. .84

Crspin Wright, “Fear of Relativism,” Philosophical Studies ,141 .390-379 :2009

Peter Lasersohn, “Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste,” Linguistic and Philosophy ,28 Max Kolbel, «Faultless ;686-643 :2005 Disagreement,» Proceedings of the Aristotian John ;53-73 :Society 104, 2005 MacFarlance, “The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions,” in T. Szabo Gendler and J. Hawthorne, eds. Oxford Studies in Oxford : ,1.Epistemology, vol Oxford University Press, 2005, p. .230

Paul Boghossian, Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism, Oxford: Oxford University Press, p.73; ,2006 Paul Boghossian, “Replies to Wright, MacFarlance .p. 413 ,2008 ,and Sosa,” Philosophical Studies 141

Paul Boghossian, Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism, p. .2

Finn Collin, “Two Kinds of Social Epistemology,” pp.Finn ;90-91 Collin, Science Studies as Naturalizes Philosophy,

.167 .Dordrecht: Springer, 2011, p

Steve Fuller, Social Epistemology. Bloomington: Indiana University Press, .p. 98 ,2002

Steve Fuller, Science, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 1-9; Steve Fuller, Philosophy of Science and ,1997 2nd ed. New York, The Guilford ,Its Discontents Press, 1993; Steve Fuller, Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge,Madison: University of Wisconsin Press, 1993; Steve Fuller, New Frontiers in Science and Technology Studies. Cambridge: Steve Fuller, Knowledge: ;2007 ,Polity The Philosophical Quest in .History.London: Routledge, 2015

Bas van Fraassen, The Scientific Image, Oxford; Oxford University Press, Ronald Giere, Science Without laws. ;1980 Chicago: University of Chicago Press, 1999; Ronald Giere, Scientific Perspectivism. Chicago: University .of Chicago Press, 2006

وفي شرح الواقعية العلمية والدفاع عنها، انظر:

Alexander Bird, “Scientific Realism and Epistemology,” in Juha Saatsi, ed., The Routledge Handbook of Scientific Realism, London and New York: Routledge, 2018, pp. 419-433.

المراجع

Adeel, M. Ashraf. 2019. Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding, Switzerland: Springer.

Adler, J. 1994. «Testimony, Trust, Knowledge,» Journal of Philosophy, 91: 264-75.

. .

Almeder, Robert. 1974. «Truth and Evidence,» Philopophical Quarterly, 24, pp. 365-368.

,. Epistemic Justification,

Alston,William. 2005. Beyond «Justification»: Dimensions of Epistemic Evaluation, Ithaca NY: Cornell University Press.

, . « ,» Philosophical Studies, 31, .345-352.

. «,” . . Essays and Knowledge and Justification, .

. Belief,Truth and Knowledge, .

. Philosophical Papers, .

Barens, Barry and David Bloor. 1982. «Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge,» in Rationality and Relativism. eds. M. Hollis and S. Lukes, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 21- 47.

. Perspectives on Quine, .

Benacerrall, P. 1973. «Mathematical Truth,» The Journal of Philosophy, 70, pp. 661-679.

Berger, Alan. 2015. «What Does It Mean to Say «Water is Necessarlly H2O»?,» in The Philosophy of Hilary Putnam, edited by Randall E. Auxier, Douglas R. Anderson, and Lewis Edwin Hahn, Chicago, Illinois: Open Court, pp.315-330.

. «», Theoria, , .

Bernays, Paul. 1999. «Reflections on Karl Popper's Epistemology», in Mario Bunge, ed., Critical Approaches to Science & Philosophy, New Brunswick and London: Transaction Publishers, pp. 32-44.

Bird, A. 2010. ‹Social Knowing: The Social Sense of «Scientific Knowledge», Philosophical Perspectives 24, pp. 23–56.

Black, O. 1988. «Infinite Regresses of Justification», International Philosophical Quarterly, pp.421-437.

Blanshard, Brand. 1939. The Nature of Thought, Vol. 2, London : Allen & Unwin.

Bloor, David. 1976/1991. Knowledge and Social Imagery. London. Routledge & Kegan Paul, 2nd edition 1991. Chicago: University of Chicago Press.

Boghossian, Paul. 2006. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism, Oxford: Oxford University Press.

Boghossian, Paul. 2008. «Replies to Wright, MacFarlance and Sosa,» Philosophical Studies 141: 409-432.

Bonjour, Laurence. 1978. «Can Empirical knowledge Have a Foundation?», American Philosophical Quarterly 15: 1-14.

Bonjour, Laurence. 1985. The Structure of Empirical Knowledge, Cambridge, MA: Harvard University Press.

BonJour, Laurence. 1997. «Haack on Justification and Experience,» Synthese 112(1): 12–23.

Borges, Rodrigo, Claudio de Almeida, and Peter D. Klein (eds.) 2017. Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem. Oxford University Press.

Bradley, F. H. 1914. Essays on Truth and Reality, Oxford: Oxford University Press.

. Anti-Individualism and Knowledge, .

. The Sociology–Philosophy Connection. .

Bunge, Mario. (ed.) 1999. Critical Approaches to Science & Philosophy, New Brunswick and London: Transaction Publishers.

Bunge, Mario. 2011. Knowledge: Genuine and Bogus. Science & Education 20: 411– 438.

Bunge, Mario. 2017. Doing Science : In the Light of Philosophy, Singapore: World Scientific Publishing Company.

ıge, Mairo. 2018. From a Scientific Point of View: Reasoning and Evidence Beat Improvisation across Fields, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Burge, Tyler. 1993. «Content Preservation,» Philosophical Review, 102, pp. 457-88.

Carnap , Rudolf. 2005. The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy, translated by Rolf A. George, Chicsgo and La Salle, Illinois: Open Court.

Casullo, A. 1988. «Necessity, Certainty, and the a Priori,» Candian Journal of Philosophy,18, pp. 43-66.

Chisholm, Roderick. 1957. Perceiving : A Philosophical Study, Ithaca, New Yourk: Cornell University Press.

Chisholm, Roderick. 1966. Theory of Knowledge, 1st ed. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, Inc.

Chisholm, Roderick. 1977. Theory of Knowledge, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.

Chisholm, Roderick. 1989. Theory of Knowledge, 3d ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.

Chisholm, Roderick. 1990. «The Nature of Epistemic Principles,» Nous, Vol. 24, pp. 209-216.

:hland, Paul. 1981. «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,» Journal of Philosophy, 78 : 67–90.

Cleve, James Van. 2006. «Reid on the Credit of Human Testimony,» in Jennifer Lackey and Ernest Sosa (eds.), The Epistemology of Testimony, Oxford: Oxford University Press, pp. 50-74.

Coady, C. A . J. 1992. Testimony: A Philosophical Study, Oxford, Oxford University Press.

Coady, David and James Chase. eds. 2019. The Routledge Handbook of Applied Epistemology, London and New York: Routledge.

Collin, Finn. 2011. Science Studies as Naturalizes Philosophy, Dordrecht: Springer.

Collin, Finn. 2013. «Two Kinds of Social Epistemology,» Social Epistemology Review and Reply Collective 2 (8): 79-104.

Cook, Gary A. 1993. George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist, Urbana: University of Illinois Press.

Cook, Gary A. 2006. "George Herbert Mead", in John R. Shook and Joseph Margolis eds., A Companion to Pragmatism, Malden, MA: Blackwell, pp.67-78.

rdero, Alberto. 2019. «Mario Bunge's Scientific Approach to Realism,» in Mario Bunge: A Centenary Festschrift, ed. Michael R. Matthews, Switzerland: Springer, pp. 83-100.

mnjanovic, Nic. 2010. «New Wave Deflationism,» in Cory D. Wright and Nikolaj J. L. L. Pedersen, eds. New Waves in Truth, New York: Palgrave Macmillan, pp. 45-58.

Dancy, Jonathan. 1985. An Introduction to Contemporary Epistemology, Oxford: Basil Blackwell.

Dancy, Jonathan, Ernest Sosa, and Matthias Steup (eds.) 2010. A Companion to Epistemology, second edition, West Sussex: Wiley-Blackwell.

Davidson, Donald. 1993. «A Coherence Theory of Truth and Knowledge,» in Ernest Lepore (ed.), Truth and Interpretation, Oxford and Cambredge : Blackwell, pp. 307-319.

Davidson, Donald. 2001.»Externalisms,» in Interpreting Davidson, edited by P. Kotatko, P. Pagin and G. Sagal (eds.), Stanford, CA: CSLI Publications, pp. 1-19.

Davidson, Donald. 2001. Subjective, Intersubjective, Objective, Oxford: Clarendon Press.

Delfgaauw, B. 1969. Twentieth Century Philosophy, translated into English by N. D. Smith, Dublin: Gill and Macmillan.

De Regt, Henk W. 2009. «The Epistemic Value of Understanding. Philosophy of Science, 76 (5): 585–597.

De Regt, H.W. 2015. «Scientific Understanding: Truth or Dare?,» Synthese 192: 3781–3797.

De Regt, H.W. 2017. Understanding Scientific Understanding, New York: Oxford University Press.

Dretske, Fred. 1978. «Conclusive Reasons,» in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), Essays on Knowledge and Justification, pp. 55-56.

Dretske, Fred. 1981. Knowledge and the Flow of Information, Oxford : Basil Blackwell.

De Ridder, Jeroen. 2018. «Kinds of Knowledge, Limits of Science», in de Ridder, J., Peels, R., and van Woudenberg, R. (eds.), Scientism: Prospects and Problems. New York: Oxford University Press, pp. 190–219.

De Ridder, Jeroen. 2020. «How Many Scientists Does It Take to Have Knowledge?,» in Kevin McCain and Kostas Kampourakis (eds.), What is Scientific Knowledge? An Introduction to Contemporary Epistemology of Science, London and New York: Routledge, pp. 3-17.

Dewey, John.1933. How we Think, Lexington, Massachusetts: D. C. Heath and Company.

Feldman, Richard. 1999. «Methodological Naturalism in Epistemology,» in John Greco and Ernest Sosa (eds.), The Blackwell Guide to Epistemology, pp. 170-186.

Fodor, Jerry. 1975. The Language of Thought. New York: Crowell.

Fodor, Jerry. 1981. RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science. Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, Jerry. 1983. The Modularity of Mind. Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, Jerry. 1987. Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, Jerry. 1989. «Making Mind Matter More,» Philosophical Topics 67: 59-79.

Fodor, Jerry. 1990. A Theory of Content and Other Essays. Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, Jerry. 1991. «Replies,» In Loewer and Rey (Eds.) Meaning in Mind: Fodor and His Critics. Oxford: Blackwell.

Fodor, Jerry. 1994. The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics. Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, Jerry. 1998. Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong. New York: Oxford University Press.

Fodor, Jerry. 1998. In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: MIT

Press.

Fodor, Jerry. 2000.The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology. Cambridge, MA: MIT Press.

or, Jerry. 2008. LO2: The Language of Thought Revisited, Oxford: Oxford University Press.

Foley, Richard. 1996. «Naturalized Epistemology,» in The Encyclopedia of Philosophy, Supplement, Editor-in-chief: Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference, USA, pp. 374-375.

Fricker, Miranda, Peter J. Graham, David Henderson, and Nikolaj J. L. L. Pedersen, eds. 2020. The Routledge Handbook of Social Epistemology, London and New York: Routledge.

Fuller, Steve. 1993. Philosophy of Science and Its Discontents, 2nd ed. New York: The Guilford Press.

Fuller, Steve. 1993. Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge. Madison:

University of Wisconsin Press.

Fuller, Steve. 1997. Science. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fuller, Steve. 2002. Social Epistemology. Bloomington: Indiana University Press.

Fuller, Steve. 2007. New frontiers in Science and Technology Studies. Cambridge: Polity.

Fuller, Steve. 2012. «Social Epistemology: A Quarter-Century Itinerary,» Social Epistemology 26 (3-4): 267-83.

Fuller, Steve. 2015. Knowledge: The Philosophical Quest in History. London: Routledge.

Gettier, Edmund L. 1968. «Is Justified True Belief knowledge ?,» in Phillips A. Griffiths (ed.), Knowledge and Belief. pp.144-146.

Gibson, R.F. 1987. «Quine on Naturalism and Epistemology,» Erkenntnis, Vol. 27, pp. 57-78.

Giere, Ronald. 1999. Science Without Laws. Chicago: University of Chicago Press.

Giere, Ronald. 2006. Scientific Perspectivism. Chicago: University of Chicago Press.

Goldman Alvin I. 1979. «A Causal Theory of Knowing,» in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), Essays on Knowledge and Justification, pp. 41-60.

Goldman, Alvin I. 1979. «What is Justified Belief?,» in Pappas, George (ed.), Justification and Knowledge, pp. 1-23.

Goldman, Alvin I. 1994. «Epistemic Folkway and Scientific Epistemology,» in Kornblith, Hilary (ed.), Naturalizing Epistemology, pp. 291-315.

Goldman, Alvin I. 1986. Epistemology and Cognition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Goldman, Alvin I. 1989. «Precis and Update of Epistemology and Cognition,» in Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Knowledge and Skepticism, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, pp. 69-87.

Goldman, Alvin I. 1994. «Naturalistic Epistemology and Reliabilism,» in Midwest Studies in Philosophy, Vol. xix, edited by Peter A. French,

Theodore, E. Uehling, Jr, and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 301-320.

Goldman, Alvin. 1999. Knowledge in a Social World. Oxford: Clarendon Press.

Goldman, Alvin. 2002. Pathways to Knowledge: Private and Public. Oxford: Clarendon Press.

Goldman, Alvin. 2010. «Social Epistemology,» in Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, eds., A Companion to Epistemology, Second edition, West Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 82-93.

Goldman, Alvin and Dennis Whitcomb. 2011. Social epistemology: Essential Readings. Oxford: Oxford University Press.

Goldman, Alvin I. 2012. Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays, Oxford, New York: Oxford University Press.

Goldman, Alvin and Mathew McGrath. 2014. Epistemology: A Contemporary Introduction, Oxford: Oxford University Press.

nan, Alvin and Thomas Blanchard. 2018. «Social Epistemology,» The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N.Zalta (ed.),https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epistemology-social/.

nan, Alvin I. 2020. «The What, Why, and How of Social Epistemology,» in Miranda Fricker, Peter J. Graham, David Henderson, and Nikolaj J. L. L. Pedersen, eds., The Routledge Handbook of Social Epistemology, London and New York: Routledge, pp.10-20.

Gonzalez, Wenceslao J. 1998. «P. F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of Approach in the Theory of Knowledge,» In Hahn, Lewis Edwin (ed.), The Philosophy of P.F. Strawson, pp. 329-358.

Gordin, Michael D. 2015. «Myth 27. That a clear line of demarcation has separated science from pseudoscience,» In Numbers, Ronald L.

& Kostas Kampourakis (eds.), Newton’s Apple and Other Myths About Science, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 219–226.

Greco, John and Ernest Sosa. (eds.) 1999. The Blackwell Guide to Epistemology, Blackwell.

Greco, John 2000. «Two Kinds of Intellectual Virtue,» Philosophy and Phenomenological Research 60 (1): 179–184.

Greco, John 2002. «Virtues in Epistemology,» in The Oxford Handbook of Epistemology, ed. Paul K. Moser, New York: Oxford University Press, pp. 287–315.

Greco, John. 2003. «Knowledge as Credit for True Belief,» in Intellectual Virtue, eds. Michael DePaul and Linda Zagzebsky. Oxford: Oxford University Press, pp. 111-134.

Greco, John. 2012. «A (different) Virtue Epistemology,» Philosophy and Phenomenological Research 85: 1–26.

Greco, John. 2012. «Recent Work on Testimonial Knowledge,» American Philosophical Quarterly, 49 (1): 15–28.

Greco, John. 2014. «Episteme: Knowledge and Understanding,» in Virtues and Their Vices, eds. Kevin Timpe and Craig A. Boyd. Oxford: Oxford University Press.

Greco, John. 2015. «Post-Gettier Epistemology,» Veritas 60: 421–37.

Griffiths, A. Phillips. (ed.) 1968. Knowledge and Belief, London: Oxford University Press.

Haack, Susan. 1998. Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.

Haack, Susan. 1996. «Reply to Commentators,» Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LVI, No.3, september, pp. 641-656.

Haack, Susan. 1997. «Reply to BonJour,» Synthese 112(1): 25–35.

Hahn, L. E. and Schilpp. (eds.) 1988. The Philosophy of W.V. Quine, The Library of Living Philosophers, Vol. xviii Illinois: Open Court, 3rd printing (1st printing 1986).

Hahn, Lewis, Edwin. (ed.) 1998. The Philosophy of P. F. Strawson, The Library of Living Philosophers, Vol. xxxi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing.

Harman, Gilbert. 1970. «Induction,» in Marshall Swain (ed.), Induction, Acceptance and Rational Belief, Dordrecht: Reidel, pp. 3-99.

Harman, Gilbert. 1986. Change in View: Principles of Reasoning, Cambridge, MA: MIT Press. 1986.

Henderson, David and John Greco. (eds.) 2015. Epistemic Evaluation Purposeful Epistemology, Oxford: Oxford University Press.

Hetherington, Stephen. 2016. Knowledge and the Gettier Problem, Cambridge: Cambridge University Press.

Hetherington, Stephen. 2019. «Introduction: Meet the Gettier Problem,» in Stephen Hetherington, ed., The Gettier Problem,

Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-10.

ɛrington, Stephen. 2019. What is Epistemology? Cambridge, UK ; Medford, MA : Polity.

ka, Jaakko. 2007Cambridge: ,Socratic Epistemology Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning . .Cambridge University Press

Honderich, Ted. (ed.), 1995.The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, New York: Oxford University Press.

Hookway, Christopher and Donald Peterson. (eds.), 1993. Philosophy and Cognitive Science, Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1781-1958. Critique of Pure Reason, translated by N. K. Smith, London : Macmillan.

Khalifa, Kareem. 2017. Understanding, Explanation, and Scientific Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, Jaegwon. 1988. «What is 'Naturalized Epistemology'?," in Tamberlin, J. (ed.), Philosophical Perspectives, 2: Epistemology, Ridgeview Atascadero, CA, pp. 381-406.

Kim, Jaegwon. 1993. «Internalism,» Philosophical Quarterly, Vol. 30, No. 4, October, pp. 303-316.

Kitcher, Philip. 1983. The Nature of Mathematical Knowledge, Oxford: Oxford University Press.

Kitcher, P. 1994. «Contrasting Conceptions of Social Epistemology», in Schmitt, F. (ed.) Socializing Epistemology. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 111–134.

Kolbel, Max. 2005. «Faultless Disagreement,» Proceedings of the Aristotian Society 104: 53-73.

Koppelberg, Dirk. 1993. «Why and How to Naturalize Epistemology,» in Robert B.Barret and Roger F. Gibson (eds.), Perspective on Quine, pp. 200-211.

Kornblith, Hilary. 1980. «Beyond Foundationalism and the Coherence Theory,» Journal of Philosophy, 77, pp. 597-612.

Kornblith, Hilary. 1993. «Naturalized Epistemology," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), A Companion to Epistemology, pp. 297-300.

Kornblith, Hilary (ed.) 1994. Naturalizing Epistemology, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press.

Kornblith, Hilary. 1995. «Naturalistic Epistemology and Its Critics,» Philosophical Topics, Vol. 23, No. 1, Spring, pp. 237-255.

Kornblith, Hilary. 1999. «In Defense of Naturalized Epistemology,» in John Greco and Ernest Sosa (eds.), The Blackwell Guide to Epistemology, pp. 158-169.

Kornblith, Hilary. (ed.) 2001. Epistemology: Internalism and Externalism, Oxford: Blackwell.

Lackey, Jennifer and Ernest Sosa. (eds.) 2006. The Epistemology of Testimony, Oxford: Oxford University Press.

Landesman, Charles. 1999. An Introduction to Epistemology, Cambridge & Oxford : Blackwell Publishers.

Lasersohn, Peter. 2005. «Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste,» Linguistic and Philosophy 28: 643-686.

Latour, Bruno and Steve Woolgar. 1979/1986. Laboratory life. Princeton: Princeton University Press.

Latour, Bruno. 1987. Science in Action. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lehrer, Keith. 1974. Knowledge, Oxford: Clarendon Press.

Lehrer, Keith and Thomas Paxson. 1978. « Knowledge: Undefeated Justified True Belief," in G. S. Pappas and M.Swain (eds.), Essays on Knowledge and Justification, pp.146-154.

Lehrer, Keith. 1990. Theory of Knowledge, London: Routledge.

Lehrer, Keith. 1993. «Coherentism,» in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), A Companion to Epistemology , pp. 67-70.

Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.) 1995. On Quine: New Essays, Cambridge University Press.

Leplin, Jarrett. 1997. A Novel Defense of Scientific Realism. New York, Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Clarence Irving. 1950. Analysis of Knowledge and Valuation, second printing, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

Locke, John. 2004. An Essay Concerning Human Understanding, London: Penguin.

Maffie, James. 1990. «Recent Work on Naturalized Epistemology,» American Philosophical Quarterly, Vol. 27, No. 4, October, pp. 281-293.

Maffie, James. 1990. «Naturalism and the Normativity of Epistemology,” Philosophical Studies, Vol. 59, pp. 333-349.

MacFarlance, John. 2005. «The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions,» in T. Szabo Gendler and J. Hawthorne, eds. Oxford Studies in Epistemology, vol.1, Oxford: Oxford University Press, pp.197-233.

Martens David B. 1992. «Knowledge by Acquaintance/by Description,» in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, pp. 237-240.

McCain, Kevin. 2014. Evidentialism and Epistemic Justification. New York: Routledge.

McCain, Kevin and Kostas Kampourakis. (eds.), 2020. What is Scientific Knowledge? An Introduction to Contemporary Epistemology of Science, New York and London: Routledge.

Mead, George Herbert 1965. Mind, Self and Society, From the Standpoint of a Social Behaviorist, edited by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago.

Mead, George Herbert. 2001. Essays in Social Psychology, edited by Mary Jo Deegan, New Brunswick: Transaction Books.

Menand, Louis. 2001. The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America, New York: Farrar, Straus and Girous.

Meyers, R. and K. Stren. 1973. «Knowledge Without Paradox,» Journal of Philosophy, 70, pp. 147-160.

Morton, Adam. 2002. Guide Through the Theory of Knowledge 3rd ed, Oxford: Blackwekk Publishers.

Moser, Paul. 2002. The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford: Oxford University Press.

Neurath, Otto. 1959. «Protocal Sentences,» translated by George Schick in A . J. Ayer (ed.), Logical Positivism, Glencoe & Illinos: The Free Press.

Newman, Andrew. 2004. The Correspondence Theory of Truth: An Essay on the Metaphysics of Predication, Cambridge: Cambridge University Press.

O’Connor, D. J. and Brian Car. 1982. Introduction to Theory of Knowledge, The Harvard Press.

n, Erik, «Coherentist Theories of Epistemic Justification,» The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.),https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justep-coherence/.

Paithorp, Charles 1965. «Knowledge as Justified True Belief,» Review of Metaphysics, pp.25-47.

Pappes, George S. and Marshall Swain. 1978. «Some Conclusive Reasons Against (Conclusive Reasons),» in George S. Pappes and Marshall Swain (eds.), Essays of Knowledge and Justification, pp. 61-66.

Pappas, George. (ed.) 1979. Justification and Knowledge, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

ce, Charles S. 1991-8. The Essential Peirce, 2 vols. ed. Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University.

Pickering, Andrew. 1984. The Social Construction of Quarks. A Sociological History of Particle Physics. Chicago: University of

Chicago Press.

Plantinga, Alvin. 1990. «Justification in the 20th Century,» Philosophy and Phenomenological Research, Vol. L, Supplement, pp.45-71.

Plantinga , Alvin. 1993. Warrant and Proper Function, Oxford and New York: Oxford University Press.

Plato. 1995. Theaetetus, translated with Notes by John McDowell, Oxford : Clarendon Press.

Pollock, John L. 1974. Knowledge and Justification, Princeton: Princeton University Press.

Pollock, John L. 1986. Contemporary Theories of Knowledge, Totowa & NJ: Rowman & Littlefield.

Post, J. F. 1980. «Infinite Regresses of Justification and of Explanation,» Philosophical Studies, 38, pp. 31-52.

Pritchard, Duncan. 2009. Knowledge, London: Plagrave Macmillan.

Putnam, Hilary. 1979. Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol.1, second edition, Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1993. Renewing Philosophy, Cambridge, and Mass.: Harvard University Press.

Quine, W. V. 1961. Mathematical Logic, revised edition, Cambridge: Harvard University Press.

Quine, W. V. 1963. From a Logical Point of View, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, (1st edition 1959).

Quine, W. V. 1969. Ontological Relativity and Other Essays, New York and London: Columbia University Press.

Quine, W. V. 1975. «The Nature of Natural Knowledge,» in Guttenplan, Samuel (ed.), Mind and Language, Oxford: Clarendon Press, pp. 67-81.

Quine, W. V. 1982. Theories and Things, 2nd printing, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Quine, W. V. 1988. «Reply to White," in Hahn, L.E. and Schilpp (eds.), The Philosophy of W. V. Quine, pp. 663-665.

Quine, W. V. 1990. Pursuit of Truth, Cambridge, and Massachusetts: Harvard University Press.

Quine, W. V. 1995. «Reactions,» in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco eds., On Quine: New Essays, pp. 347-361.

Quine, W. V. 1995. «Naturalism; Or, Living Within One's Means", Dialectia, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 251-261.

Quine, W.V. 1998. From Stimulus to Science, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2nd printing (1st edition 1995).

Quinton, Anthony 1973. The Nature of Things, London: Routledge & Kegan Paul.

Quinton, Anthony. 2004. “Two Kinds of Social Epistemology,” Episteme, 1, Issue 1, pp. 7-9.

Ramsey, F. R. 1978. Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics, edited by P.H. Mellor, London: Routledge and Kegan Paul.

Ramsey, F. R. 1990 [1929]. «Knowledge,» in D. H. Mellor, ed., P. F. Ramsey: Philosophical Papers, Cambridge: Camberdge University Press, 110-111.

Rasmussen, Joshua. 2014. Defending the Correspondence Theory of Truth, Cambridge: Cambridge University Press.

Remedios, Francis X and Val Dusek. 2018. Knowing Humanity in the Social World: The Path of Steve Fuller’s Social Epistemology, UK: Palgrave Macmillan.

Rescher, Nicholas. 1992. A System of Pragmatic Idealism, Vol. 1, Human Knowledge in Idealistic Perspective, Princeton: Princeton University Press.

Rorty, Richard. 1980. Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University Press.

Ruppert, Nikolai, Riske Schluter, and Ansgar Seide. 2016. «Problems at the Basis of Susan Haack’s Foundherentism,» in Julia F. Gohner and Eva-Maria Jung, eds., Susan Haack: Reintegrating Philosophy, New York London: Springer, pp. 59-70.

Russell, Bretrand. 1921. The Problem of Philosophy, Oxford: Oxford University Press.

Russell, Bertrand. 1929. Our knowledge of the External World, revised edition, London: Allen and Unwin.

Ryle, Gilbert. 1970. The Concept of Mind, London: Penguin Books.

Saatsi, Juha. ed. 2018. The Routledge Handbook of Scientific Realism, London and New York: Routledge.

Searle, John R. 1999. Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World, New York: Basic Books.

Skow, B. 2016. «Scientific explanation,» in Humphreys, P. (Ed.), The Oxford Handbook of Philosophy of Science, New York: Oxford University Press, pp. 524–543.

Sokal, Alan & Jean Bricmont. 1997. Fashionable Nonsense. New York, NY: Picador.

Sosa, Ernest. 1991. Knowledge in Perspective, Cambridge University Press.

Sosa, Ernest. 1995. «Perspectives in Virtue Epistemology: A Response to Dancy and Bonjour,» Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition 78 (3): 221–235.

Sosa, Ernest and Jaegwon Kim. (eds.) 2000. Epistemology: An Anthology, first edition, Malden & Oxford: Blackwell Publishers.

Sosa, Ernest. 2003. Epistemic Justification: Internalism Vs. Externalism, Foundations Vs. Virtues, Oxford: Blackwell Publishers.

Sosa, Ernest. 2007. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Oxford: Oxford University Press.

Sosa, Ernest. 2009. «Precis of ‘A Virtue Epistemology,» Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition 144 (1), Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2008, Meeting: 107–109.

Sosa, Ernest. 2009. «Replies to Brown, Pritchard, and Conee, A Virtue Epistemology by Ernest Sosa,» Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition 143 (3): 427–440.

Sosa, Ernest. 2017. Epistemology, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Steup, Matthias. 1996. An Introduction to Contemporary Epistemology, New Jersey: Prentice Hall.

Stephen. 1983. From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief, MIT Press.

Stich, Stephen. 1993. «Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism,» in Christopher Hookway and Donald Peterson (eds.), Philosophy and Cognitive Science, pp. 1-17.

Strawson, P. F. 1992. Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy, Oxford University Press.

Strawson, P. F. 1993. «Two Conceptions of Philosophy,» in Barrett, Robert and Gibson, Roger (eds.), Perspectives on Quine, pp. 310-318.

Strawson, P. F. 1998. «Intellectual Autobiography,» in Hahn, Lewis Edwin ed., The Philosophy of P. F. Strawson, pp. 3-21.

Swain, Marshall. 1978. «Epistemic Defeasibility,» in G. S. Pappas and M. Swain (eds.), Essays on Knowledge and Jusification, pp.160-183.

Thalberg, Iirving. 1969. «In Defence of Justified true Belief,» Journal of Philosophy, 66, pp.794-803.

Tomberlin, James E. (ed) 1999. Philosophical Perspectives,13, Epistemology, Cambridge MA & Oxford UK : Blackwell Publisher.

Tramel, Peter. 2008. «Haack's Foundherentism is a Foundationalism,» Synthese 160(2): 215–228.

Triplett, Timm. 1990. «Recent Work on Foundationalism,» American Philosophical Quarterly, Vol.27, No.2, april, pp. 93-116.

Trigg, Roger. 1999. Rationality and Science, Oxford, UK and Cambridge , USA: Blackwell.

Unger, Perer. 1971. «A Defense of Scepticism,» Philosophical Review, 80, pp. 198-219.

Vahid, Hamid. 2009. The Epistemology, of Belief, London: Palgrave, Macmillan.

van Fraassen, B. C. 1980. The Scientific Image, Oxford: Oxford University Press.

van Fraassen, B. C. 1995. «Against Naturalized Epistemology,» in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.), On Quine: New

Essays, pp. 68-88.

ıaegh, Sander. 2018. Working from Within : The Nature and Development of Quine's Naturalism, New York : Oxford University Press.

Wagenknecht, Susann. 2016. A Social Epistemology of Research Groups: Collaboration in Scientific Practice, London: Palgrave Macmillan.

Weingartner, Paul. 2000. Basic Questions on Truth, Dordrecht, Netherlands: Springer.

White, Alan R. 1982. The Nature of Knowledge, Totowa, New Jersey: Rowman Littlefield.

Williamson, Timothy. 2000. Knowledge and Its limits. Oxford: Oxford University Press.

Willams, Michael. 1977. Groundless Belief, Haven:Yale University Press.

Willams, Michael. 1992. «Death of Epistemology,» in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), A Companion to Epistemeology, Oxford & Cambridge: Blackwell, pp. 88-91.

Williams, Michael. 2001. Problems of knowledge: A Critical Introduction to Epistemology, Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1969. On Certainty, eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Trans. D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Woodward, James. 2002. «Explanation,» in Blackwell Guide to the Philosophy of Science, edited by Peter Machamer and Michael

Silberstein, Malden: Blackwell, pp. 37–54.

Woodward, James. 2017. «Scientific Explanation,» in Zalta, E.N. (Ed), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), https://plato. stanford.edu/archives/fall2017/entries/ Scientific-Explanation/.

Wray, K. Brad. 2011. Kuhn›s Evolutionary Social Epistemology, Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, Crspin. 2009. “Fear of Relativism,” Philosophical Studies 141: 379-390.

Zagzebski, Linda. 1998. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. New York: Cambridge University Press.

Zagzebski, Linda. 1998. «Virtue Epistemology,» in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, London: Routledge, 617–621.

Zagzebski, Linda. 2000. «From Reliabilism to Virtue Epistemology,» in Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology, ed. Guy Axtell. Lanham: Rowman and Littlefield.

Zagzebski, Linda. 2001. «Recovering Understanding,» in Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, edited by Matthias Steup, Oxford: Oxford University Press, pp. 235–252.

Zagzebski, Linda. 2009. On Epistemology, Independence: Wadsworth, Cengage Learning.

Zagzebski, Linda. 2012. «Recovering Understanding,» in Virtue Epistemology: Contemporary Readings, eds. John Greco and John Turri, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 354–355.

Zagzebski, Linda. 2014. «Knowledge and the Motive for Truth,» in Contemporary Debates in Epistemology, ed. Mathias Steup, John Turri, and Ernest Sosa. Malden: Wiley Blackwell, pp. 140–145.

Zagzebski, Linda. 2014. Trust,» in Virtues and Their Vices, eds. Kevin Timpe and Craig A. Boyd, Oxford: Oxford University Press, pp. 270–283.